
U d'/of OTTAWA
39003000853084

JOCELYN MARTEL

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PROPRIÉTÉ DE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Cours de philosophie conforme aux programmes de l'enseignement secondaire classique (*classe de philosophie*) et de l'enseignement secondaire moderne (*classe de première-lettres*). 2 vol. in-8° écu.

PREMIÈRE PARTIE. *Psychologie*, 2e édition, broché................ 3 fr. 50
Relié toile pleine.. 4 fr. 25

DEUXIÈME PARTIE. *Logique, Morale, Métaphysique*, 2e édition, broché. 4 fr.
Relié toile pleine.. 4 fr. 75

Éléments de philosophie scientifique et de philosophie morale, conformes aux programmes de l'enseignement classique (*classe de mathématiques élémentaires*) et de l'enseignement moderne (*classe de première-sciences*). In-8° écu broché................................ 3 fr. 50

Descartes. — Discours de la méthode, avec une notice biographique, une analyse, des notes, des extraits des autres ouvrages et un exposé critique des doctrines cartésiennes. Gr. in-18 broché......................... 1 fr.

ALLIANCE DES MAISONS D'ÉDUCATION CHRÉTIENNE

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

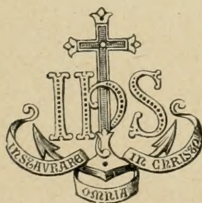
CONFORME AUX PROGRAMMES CLASSIQUE ET MODERNE

CLASSES DE PHILOSOPHIE ET DE PREMIÈRE - LETTRES

PAR

M. L'ABBÉ EUGÈNE DURAND

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE SAINT-SIGISBERT DE NANCY



PARIS

LIBRAIRIE CH. POUSSIELGUE

RUE CASSETTE, 15

1902

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

Utilité de l'histoire de la philosophie. — Méthode de l'histoire de la philosophie. Division de l'histoire de la philosophie.

Utilité de l'histoire de la philosophie. — Des philosophes, Descartes et les Cartésiens en particulier, affectant d'ignorer le passé, ont nié l'utilité de l'histoire de la philosophie. « Ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie, lisons-nous dans les *Principes,* sont les plus capables d'apprendre la vraie ». D'autres, les Néoplatoniciens dans l'antiquité, les Éclectiques, Cousin à leur tête, dans les temps modernes, en ont exagéré l'importance, et tendent à réduire la philosophie elle-même à l'étude de son histoire. Les uns et les autres sont dans l'erreur.

Réduire la philosophie à l'histoire de la philosophie n'irait à rien moins qu'à condamner dans la philosophie tout progrès et dans l'histoire de la philosophie toute critique. Mais la philosophie n'est pas une science fixée à tout jamais. Sur bien des points on peut dire d'elle ce que Bacon disait de la vérité en général qu'elle est la *fille du temps et non de l'autorité.* Quant à l'histoire de la philosophie, elle ne peut se borner à l'exposé des principales solutions données dans la suite des âges par les philosophes aux grands problèmes qui intéressent l'humanité. Ce n'est pas une science de pure érudition. L'historien de la philosophie expose et juge tout à la fois ; il fait œuvre de témoin et de critique. Avant d'être historien il doit d'abord être philosophe. Pas d'histoire de la philosophie sans philosophie.

Si l'histoire de la philosophie ne peut prétendre à remplacer

la philosophie, elle ne lui en est pas moins très utile. « Rien n'éclaire les questions spéculatives, dit justement Mgr d'Hulst, comme l'histoire des solutions qu'elles ont reçues aux différentes époques du développement humain. » En nous montrant comment les philosophes d'autrefois sont parvenus à établir certaines vérités aujourd'hui définitivement acquises, comment ils sont tombés dans telles ou telles erreurs, l'histoire de la philosophie éclaire notre marche dans la recherche du vrai. Les erreurs elles-mêmes peuvent ainsi nous servir de leçons. Nous voyons en même temps, à la lumière du passé, ce que certains principes contiennent en puissance, et nous pouvons les juger par les conséquences que le temps s'est chargé d'en tirer. L'histoire de la philosophie concourt donc pour une large part à nous affermir dans la vérité et à nous prémunir contre l'erreur. Faut-il ajouter qu'elle peut donner aux philosophes d'utiles leçons de prudence, et les mettre en garde contre l'esprit systématique ? Que d'erreurs sont nées d'un point de vue trop exclusif servant de principe à tout un système, ou de faits admis à la légère et soumis à une analyse insuffisante !

L'histoire de la philosophie, c'est l'histoire de l'esprit humain lui-même, de ses tâtonnements, de ses progrès, de ses défaillances, de ses défaites et de ses victoires. On comprend dès lors que l'histoire tout entière s'éclaire de l'histoire de la philosophie. On l'a bien des fois répété ; ce sont les idées qui mènent le monde, c'est la pensée qui est maîtresse de l'action. C'est donc dans l'histoire de la philosophie, de cette science qui a toujours eu pour objet les plus hautes généralités et les premières causes, qu'il faut chercher l'explication dernière des événements humains. L'histoire de la philosophie continue et complète l'histoire proprement dite. On n'est vraiment historien qu'à la condition d'être philosophe. « La philosophie d'un temps, dit M. Fonsegrive, exprime la plus haute conscience que ce temps a pris de lui-même ». On ne connaît bien une époque que lorsqu'en en connaît les idées, c'est-à-dire, au fond, la philosophie.

Méthode de l'histoire de la philosophie. — On peut employer différentes méthodes dans l'histoire de la philosophie. MM. Janet et Séailles dans leur *Histoire de la philosophie : les problèmes et les écoles*, parcourent successivement les grands

problèmes philosophiques, et exposent dans l'ordre chronologique les solutions données à ces problèmes depuis les origines jusqu'à nos jours. Cette méthode offre le double avantage de grouper toutes les connaissances philosophiques recueillies à travers les âges sur des questions particulières, et d'y montrer les progrès de la pensée humaine, ce qui peut rendre de grands services dans les études philosophiques. Mais à procéder ainsi, on morcelle l'histoire de la philosophie et on s'oblige à faire ensuite l'histoire des *Écoles* pour mettre en lumière le mouvement général des idées philosophiques.

Une deuxième méthode consisterait à faire l'historique non des problèmes, mais des grands systèmes qui se partagent l'histoire de la philosophie. Cette méthode aurait le mérite de montrer le développement des principales conceptions des philosophes sur l'universalité des choses, et permettrait ainsi de les juger par leur histoire. Une doctrine ne manifeste dès son apparition selon les cas ni toute sa valeur ni toute son insuffisance. Il faut souvent attendre du temps et de l'expérience le jugement qui devra ou l'approuver ou la condamner. Toutefois il est bien difficile de ramener à un système fermé l'ensemble des connaissances philosophiques. Il y a des systèmes qui n'ont eu dans l'histoire de la philosophie qu'une durée passagère. Quant à ceux qui sont de tous les temps, comment les étudier isolément et rester en même temps fidèle à la réalité historique ? D'ailleurs on n'échapperait que très imparfaitement au morcellement reproché à la première méthode.

Dans une histoire élémentaire de la philosophie, l'ordre chronologique qui est le plus simple est encore le meilleur. Nous le suivrons donc, mais sans nous y asservir. A une même époque peuvent coexister ou plutôt coexistent toujours plusieurs écoles. Nous étudierons les développements successifs de chacune d'elles, quelle qu'en soit la durée, sans l'interrompre par l'étude des autres écoles. Un ordre chronologique plus rigoureux nuirait à l'intelligence des doctrines, et compliquerait inutilement l'histoire de la philosophie.

Division de l'histoire de la philosophie. — Sans nier le grand intérêt que mérite l'étude des philosophies orientales de jour en jour mieux connues, sans exagérer la spontanéité du génie grec, comme l'ont fait quelques historiens contemporains,

parce que dans l'Orient les spéculations philosophiques ne se sont pas dégagées des traditions religieuses et morales, et n'ont jamais pris le caractère de libre recherche qui fut celui de la spéculation en Grèce, nous commencerons l'histoire de la philosophie à l'histoire de la philosophie grecque.

Nous adopterons pour l'histoire de la philosophie, avec quelques modifications dans les dates, les grandes divisions de l'histoire générale. Nous distinguerons donc trois *époques :*

La première, de Thalès (600 avant J.-C.) à l'édit de l'empereur Justinien qui ferme l'école néo-platonicienne d'Athènes (529 après J.-C.). C'est la *philosophie ancienne.*

La deuxième, de l'édit de Justinien au commencement du XVIIe siècle. C'est la *philosophie du moyen âge et de la Renaissance.*

La troisième du commencement du XVIIe siècle jusqu'à nos jours. C'est la *philosophie moderne.*

Nous subdiviserons les époques en *périodes*, et les périodes en *écoles*. Ce qui caractérise une période, c'est l'importance accordée par les philosophes, à certaines questions, à certains problèmes, de préférence aux autres questions et aux autres problèmes. Une école, c'est la réunion sous l'inspiration d'un même maître de plusieurs philosophes qui poursuivent par une même méthode la solution des mêmes problèmes. L'École n'a toute sa réalité que dans la philosophie pythagoricienne et au moyen âge. Il y a alors vraiment des maîtres et des disciples, avec toutes les conséquences qu'entraînent ces relations. Mais ces relations étroites de maîtres à disciples n'existent qu'exceptionnellement dans l'histoire de la philosophie. Il nous suffira que des philosophes aient dans une même période les mêmes tendances d'esprit, alors même qu'ils ne se connaîtraient pas et ne subiraient l'influence d'aucun maître, pour les réunir dans une même école.

PREMIÈRE ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

Il est difficile d'assigner un caractère commun aux diverses parties de la philosophie ancienne. Elle est successivement physique, logique et métaphysique, morale. D'où trois périodes dans son histoire.

1) La période *anté-socratique*, de Thalès à Socrate, du VII[e] siècle au V[e] avant J.-C. La philosophie est surtout une philosophie de la *nature*.

2) La période *socratique*, de Socrate à la mort d'Aristote (322 avant J.-C.). La philosophie est surtout une philosophie de *l'idée*.

3) La période *post-socratique*, de la mort d'Aristote à l'édit de Justinien, de 322 avant J.-C. à 529 après J.-C. La philosophie est surtout une philosophie *morale*.

Ces divisions, comme toutes celles qu'on peut faire dans l'histoire de la philosophie, est-il nécessaire de le dire, n'ont rien de mathématique. Les choses de l'esprit ne comportent pas dans leurs développements des séparations et des lignes de démarcation bien tranchées. Le caractère physique et cosmologique de la première période n'en exclut pas absolument les préoccupations logiques ou métaphysiques ou morales. Pour être surtout logique ou métaphysique, la deuxième période n'est dépourvue ni de conceptions physiques ni de conceptions morales ; et la troisième bien qu'essentiellement morale ne renonce pas entièrement à l'étude des problèmes étudiés dans les deux autres.

PREMIÈRE PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE ANTÉ-SOCRATIQUE

Le problème qu'étudient surtout les philosophes grecs de la période anté-socratique, est celui de la nature prise dans son ensemble. De quoi est fait le monde ? quelle est la substance d'où sortent et où se ramènent tous les êtres, l'homme aussi bien que les autres ? Ces philosophes ne visent à rien moins qu'à la science universelle. Pleins de confiance en leur raison, ils veulent trouver la formule unique qui doit être l'explication dernière des choses. Les hypothèses diffèrent suivant les écoles, le but de toutes est le même.

Cinq écoles se succèdent ou se rencontrent dans cette période : l'école ionienne, l'école pythagoricienne, l'école éléate, l'école atomistique et la sophistique.

I — ÉCOLE IONIENNE

Caractère général de l'école ionienne. — Thalès. — Anaximandre. — Anaximène. Diogène d'Apollonie. — Héraclite. — Anaxagore. — Empédocle.

Caractère général de l'école Ionienne. — L'école ionienne ainsi appelée de l'Ionie où elle prit naissance, porte aussi le nom d'école *milésienne*, parce qu'elle se développa d'abord à Milet, ville très importante des colonies grecques. Ses principaux représentants sont Thalès, Anaximandre, Anaximène, tous les trois de Milet, Diogène d'Apollonie et Héraclite d'Éphèse. Avec Anaxagore de Clazomène et Empédocle d'Agrigente que nous rattacherons aux précédents, l'école ionienne subit l'influence des écoles contemporaines, surtout de l'école éléate. Expliquer l'ensemble des choses en les ramenant à un ou à plusieurs éléments, telle est la préoccupation commune de

ces *physiciens* ou *physiologues* comme les nomme Aristote. C'est le *naturalisme* souvent panthéistique ou moniste qui domine dans cette école. On y rencontre des philosophes *mécanistes* et des philosophes *dynamistes* suivant qu'ils expliquent les choses par la combinaison variée de plusieurs éléments ou par le développement d'un élément qui contient en puissance tous les autres.

Thalès de Milet (639 ou 636 — 546 avant J.-C.). — D'origine phénicienne, très riche et habile en affaires, après un voyage en Égypte où il se fit initier, dit-on, aux mystères de ses prêtres, Thalès vint se fixer à Milet où il rendit de grands services à ses concitoyens, et consacra ses loisirs à la philosophie. Platon et la plupart des auteurs le citent au nombre des sept sages de la Grèce [1]. Il avait une grande réputation de géomètre, de physicien et d'astronome. Il prédit l'éclipse de soleil du 28 mai 585.

Thalès enseigna que le principe, la substance et la fin de toutes choses, c'est l'eau, ἐξ ὕδατος πάντων ἄυξήσις. L'eau en se condensant devient la terre, en se dilatant elle devient l'air et le feu. Tous les autres éléments sous les formes les plus variées ne sont en réalité que de l'eau. Thalès subissait probablement l'influence de la mythologie ancienne qui faisait de l'Océan le père des êtres. Il avait aussi remarqué sans aucun doute que l'eau est nécessaire à l'humidité et par conséquent à la vie végétale et animale, et qu'elle est susceptible d'une grande variété d'états et de formes.

Cette transformation de l'eau dans les autres éléments se fait, pour Thalès, sous l'influence de principes spirituels, de forces d'âmes analogues à celle qu'il imaginait dans l'aimant pour en expliquer la puissance attractive. D'où ces paroles que lui attribue Aristote : πάντα πλήρη θεῶν, tout est plein de dieux. C'est

1. La liste des sept sages de la Grèce dans le *Protagoras* de Platon est la suivante : Thalès de Milet, Pittacus de Mytilène, Bias de Priène, Solon d'Athènes, Cléobule de Lindos, Myson de Chèmes et Chilon de Lacédémone. On substitue souvent Périandre, tyran de Corinthe, à Myson, ou bien on l'ajoute aux autres ainsi qu'Épiménide de Cnosse, Phérécyde de Scyros et le scythe Anacharsis. Certains auteurs ont porté jusqu'à seize le nombre des sages de la Grèce. On entendait désigner par ce nom de sages des hommes particulièrement remarquables par leur science et leur prudence.

la doctrine qu'on a quelquefois appelée *l'hylozoïsme* (ὕλη ζῷον, matière vivante).

Anaximandre de Milet (vers 611 — 546 avant J.-C.). — Ami et disciple de Thalès, Anaximandre est comme lui physicien et astronome en même temps que philosophe. Il importa de l'Orient le gnomon. Certains auteurs lui attribuent l'invention du cadran solaire. Il dressa des cartes géographiques, et essaya de déterminer la grandeur des astres. D'après lui le soleil est vingt fois plus gros que la lune, la lune dix-neuf fois plus grosse que la terre. Il faisait de celle-ci un corps cylindrique placé au centre de l'univers.

Pour Anaximandre, auteur d'un livre *de la nature* (περὶ φύσεως), la substance fondamentale, le premier principe des choses, ce n'est plus l'eau, ce n'est plus un élément déterminé, c'est l'infini, l'indéterminé : τὸ ἄπειρον. C'est de cette matière indistincte, de ce chaos, que tout sort par séparation ; c'est à elle que tout retourne nécessairement. Se sont formées d'abord les oppositions du chaud et du froid, du sec et de l'humide, toute la nature avec ses éléments contraires. C'est dans l'eau qu'ont pris leur origine les premiers animaux, d'où sont sorties successivement toutes les espèces. L'homme descend du poisson. Mais si les individus et les espèces changent sans cesse, la substance d'où ils sont tirés est indestructible (ἄφθαρτον). N'est-ce pas là de *l'évolutionnisme mécaniste* ?

Anaximène de Milet (548-480 avant J.-C.). — Disciple indépendant d'Anaximandre, Anaximène s'occupe de physique et d'astronomie comme ses devanciers. Le premier, dit-on, il expliqua la chaleur du soleil par la rapidité de son mouvement. Quant au principe des choses, ce n'est pas d'après lui l'infini, principe indéterminé, ce n'est pas l'eau, principe trop grossier résultant déjà d'une composition, c'est un principe fini, mais plus ténu, plus subtil que l'eau : l'air. Tout se forme de l'air et y revient par un mouvement perpétuel de *condensation* et de *raréfaction*. Ainsi l'eau n'est que de l'air comprimé et contracté ; vaporisée elle retourne en air. La terre, la pierre résultent de même de l'épaississement de l'air. La vie dans les plantes et dans les animaux n'est qu'un souffle, n'est que de l'air. D'après certains auteurs, Anaximène aurait enseigné l'identité de la divinité et de cet air dont la condensation ou la raré-

faction engendrent toutes choses. C'est le *panthéisme matérialiste.*

Diogène d'Apollonie (ve siècle avant J.-C.). — Postérieur à Héraclite et à Anaxagore, à peu près contemporain d'Empédocle, Diogène d'Apollonie, ville de Crète, est un disciple d'Anaximène. Avec lui il soutient que l'air est le principe de toutes choses, principe intelligent analogue au « feu artiste » des stoïciens. L'intelligence n'est pas une substance distincte de l'air, mais un attribut de l'air.

Héraclite d'Éphèse. — Contemporain de Parménide dont la doctrine est l'opposé de la sienne, Héraclite florissait au ve siècle avant J.-C. Il est un des plus remarquables parmi les philosophes de cette période. Ses prédécesseurs s'étaient surtout appliqués à la recherche de la substance immuable des choses ; sous les phénomènes ils voulaient atteindre l'être. Ce qui frappe surtout Héraclite, c'est le changement, c'est le devenir. Tout coule, tout passe, rien ne demeure : πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Héraclite revient incessamment, non sans mélancolie, sur cette instabilité universelle, et poète autant que philosophe, c'est sous la forme d'images qu'il expose sa doctrine. « On ne se baigne pas deux fois, disait-il, dans le même fleuve, car c'est une autre eau qui vient à nous : elle se dissipe et de nouveau s'amasse, elle recherche et abandonne, elle s'approche et s'éloigne. »

Celui des phénomènes de la nature qui est le symbole de tous les autres, caché sous tous les autres, c'est le feu. Tout vient du feu, et tout y retourne ; rien qui ne soit du feu transformé. L'air et l'eau sont du feu en voie de s'éteindre ou de renaître ; la terre et les solides sont du feu éteint. La vie universelle n'est qu'un feu qui périodiquement s'allume et s'éteint pour nous donner l'apparente variété des choses.

Dans cet écoulement perpétuel, dans cet éternel vertige, dans ce devenir sans commencement ni fin, ce qui reste fixe et stable c'est la loi du devenir, c'est la loi du mouvement. Le devenir est caractérisé par l'union des contraires ; ce qui devient est et n'est pas. Mais tout « en se divisant se réunit comme l'harmonie de l'archet et de la lyre ». L'harmonie née de la contradiction est une loi nécessaire. Si elle est nécessité elle est aussi raison et justice ; c'est la divinité même. Se soumettre au destin, à la

nécessité qui régit toutes choses, telle doit être la conduite du sage.

Les anciens avaient surnommé Héraclite le *ténébreux* ὁ σκοτεινός. C'est en effet dans un langage souvent obscur qu'il exposait ses idées dont quelques unes seront reprises par Hegel dans la philosophie moderne. On opposait volontiers son pessimisme à l'optimisme de Démocrite.

Anaxagore de Clazomène (500-428 avant J.-C.). — Ionien par sa naissance, Anaxagore vint de bonne heure à Athènes qui était déjà le centre de la civilisation grecque. Il y enseigna pendant une trentaine d'années et compta parmi ses disciples Thémistocle, Thucydide, Euripide et Périclès. Menacé d'une condamnation pour ses doctrines, il dut à ce dernier de pouvoir se réfugier à Lampsaque où il finit ses jours.

Aristote le considérait comme le plus physicien — ὁ φυσικώτατος — des Ioniens. Avec Anaximandre, Anaxagore admet que tout à l'origine était confondu : πρῶτον πάντα ἦν ὁμου. Ce mélange primitif contenait une infinité d'éléments qui se sont ensuite séparés pour former le monde. C'est la réunion des *parties similaires* ou *homéoméries* qui constitue les choses existantes. Tout est dans tout : la preuve en est que les contraires peuvent naître des contraires. Le pain que nous mangeons, l'eau que nous buvons, nourrissent les différentes parties de notre corps, sang, chair, os, muscles, nerfs... ; il faut donc qu'ils contiennent du sang, de la chair, de l'os, du muscle, du nerf.... Mais tout est dans tout en proportions différentes, et c'est de l'élément qui domine en elle qu'une chose tire son nom. L'eau, par exemple, contient tous les éléments ; si nous l'appelons de l'eau, c'est parce que l'eau y domine.

Comment le mouvement s'est-il introduit dans le mélange primitif pour y produire entre les parties similaires ces relations d'où est sortie la variété des choses ? Quel est le principe qui a ébranlé le chaos informe pour y mettre de l'ordre et de l'harmonie ? C'est, suivant Anaxagore, l'*Intelligence*. Tout à l'origine était confondu ; survint l'intelligence qui organisa tout. νοῦς ἦλθε καὶ παντα διεκόσμησε. « Quand un homme vint dire, remarque à ce sujet Aristote, qu'il y avait dans la nature comme dans les animaux une intelligence cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé la raison au milieu des folies de ses devanciers. » C'est en effet le grand

mérite d'Anaxagore d'avoir, le premier des philosophes grecs, affirmé la nécessité d'une intelligence ordonnatrice du monde. Il est vrai qu'Anaxagore n'a jamais bien défini la nature de cette intelligence. Après nous l'avoir montrée comme la cause motrice du monde donnant la première impulsion aux choses, il paraît l'oublier, et se contente d'une explication purement mécaniste des différents phénomènes. « Il me parait agir, observe Socrate dans le *Phédon*, comme un homme qui affirmerait que l'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate, et qui ensuite voulant rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui par exemple, je suis assis sur mon lit parce que mon corps est composé d'os et de muscles, que les os sont durs et séparés par les jointures, et que les muscles capables de s'allonger et de se raccourcir, lient les os avec la chair et la peau qui les renferme..., que les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles qui peuvent se relâcher et se contracter, font que je puis plier les jambes comme tu le vois, et que c'est la cause pour laquelle je suis ici assis de cette manière. » Si Anaxagore a bien vu la nécessité de la cause efficiente, il n'a pas vu au même degré celle de la cause finale.

Empédocle d'Agrigente. — Législateur, médecin, poète et même magicien en même temps que philosophe, Empédocle florissait vers le milieu du ve siècle avant J.-C. Né à Agrigente en Sicile, il fut un des bienfaiteurs de sa ville natale, où il fit le plus noble usage de ses grandes richesses, et défendit avec beaucoup d'ardeur et de zèle les libertés de ses concitoyens. Venu vers la fin de sa vie en Grèce il y enseigna ses doctrines, et ne put rentrer dans son pays d'origine. D'après une légende dont Ovide s'est fait l'écho, il serait mort en se précipitant dans l'Etna dont le cratère n'aurait rejeté qu'une de ses sandales. Il avait écrit comme beaucoup de philosophes de ce temps un poème *de la nature* dont Lucrèce fait le plus grand éloge.

Pour Empédocle l'infinie variété des choses provient de la combinaison de quatre éléments primitifs : l'eau, l'air, le feu et la terre.[1] Le mouvement qui engendre cette combinaison n'appartient pas en propre aux éléments primitifs, il s'explique

1. Cette doctrine des quatre éléments a régné jusqu'aux découvertes de la chimie moderne.

par deux principes : *l'Amour* (φιλια), qui réunit les éléments, la *Discorde* (νεῖκος), qui les sépare. Le monde tel que nous le connaissons résulte du conflit de ces deux forces (force centripète et force centifuge) qui se disputent sans cesse l'action sur les choses. Mais la victoire restera un jour à l'amour qui finira par tout réunir.

Empédocle dit que tout est capable de pensée, mais la pensée comme les autres phénomènes ne peut être que l'effet de certaines combinaisons des éléments primitifs. Il croit comme Pythagore à une migration des âmes qui, après la mort passent suivant leur vie antérieure dans des corps d'autres hommes ou d'animaux ou même de végétaux. S'affranchir de la métempsychose en purifiant sa vie, tel est le but que doit se proposer le sage.

II — L'ÉCOLE PYTHAGORICIENNE

Pythagore. — Les doctrines pythagoriciennes. — La philosophie pythagoricienne.

L'école d'Ionie subit, avons-nous dit, dans ses derniers représentants, l'influence d'écoles contemporaines. Ce sont ces écoles que nous allons étudier. Nous commencerons par l'école pythagoricienne ou *italique*.

Pythagore. — Le fondateur de l'école pythagoricienne naquit à Samos vers 584 avant J.-C. Après de nombreux voyages en Égypte et en Orient d'où il aurait rapporté les principaux éléments de sa doctrine, Pythagore revint dans sa ville natale qu'il trouva au pouvoir du tyran Polycrate. Comme cet état de choses était peu favorable à la réalisation de ses projets, il se rendit dans la Grande Grèce à Crotone dont il devint le législateur. Il périt avec plusieurs de ses disciples à Métaponte dans une émeute soulevée par le parti populaire. Les principaux pythagoriciens furent : Philolaüs, contemporain de Socrate, Simmias et Cébès, disciples de Philolaüs à Thèbes, Timée de Locres, Alcméon de Crotone et Archytas de Tarente.

Les doctrines pythagoriciennes. — Il faut distinguer la légende pythagoricienne et le pythagorisme primitif et authentique. La légende pythagoricienne s'est faite surtout au IIe et au IIIe siècle après J.-C., à l'époque néo-platonicienne. On attribuait alors à Pythagore et à ses disciples immédiats un grand

nombre d'ouvrages que la critique a depuis longtemps déclarés apocryphes. Ce n'est pas dans ces ouvrages qu'il faut chercher le pythagorisme dont voici, autant qu'on a pu les établir, les caractères essentiels.

L'école pythagoricienne n'est pas seulement une école de philosophes, c'est une école de *savants* et en même temps une *association religieuse et politique*.

De nombreuses découvertes dans les sciences mathématiques et en astronomie furent l'œuvre de Pythagoriciens. Pythagore découvre le carré de l'hypoténuse, application de l'arithmétique à la géométrie, d'où sortira l'application de l'algèbre à la géométrie qui fera la gloire de Descartes. Il est l'inventeur de la table qui porte son nom, du système décimal, des chiffres dits arabes. Philolaüs enseigna, pour des raisons esthétiques, il est vrai, plutôt que scientifiques, le double mouvement de la terre autour de son axe et autour d'un feu central, expliquant le jour et la nuit par le premier et l'année par le second. On doit aussi aux Pythagoriciens l'explication des éclipses et des phases de la lune, des stations et des rétrogradations apparentes des planètes. Ils cultivaient aussi beaucoup la musique, et ils trouvèrent les lois mathématiques de ses accords.

Les Pythagoriciens formaient entre eux une association religieuse, une sorte d'Institut soumis à des règles sévères. Ils pratiquaient des initiations, s'enveloppaient de mystère, employaient dans leurs relations un langage symbolique, et devaient garder toute leur vie le silence sur certains points. Maîtres et disciples vivaient en commun. Des heures étaient fixées pour le lever, l'étude, les exercices physiques, la prière, l'examen de conscience. Il y avait des règles pour les vêtements et les repas : point de vin ni de viande à ces derniers. Réunis par l'idée religieuse, les Pythagoriciens l'étaient aussi par l'idée politique. Le gouvernement qu'ils préfèrent et qu'ils veulent propager, c'est l'*aristocratie,* le gouvernement des meilleurs. Ce fut là l'origine des persécutions qui ne contribuèrent pas peu à les rendre célèbres.

La philosophie pythagoricienne. — C'est dans le *nombre* que les philosophes pythagoriciens cherchent l'explication des choses. « Nourris dans l'étude des mathématiques, dit Aristote, frappés des analogies des nombres et des choses, les

Pythagoriciens pensèrent que les éléments des nombres sont les éléments de tous les êtres, et que le ciel tout entier est un nombre. » Le nombre est pour les Pythagoriciens, non seulement la loi, la forme des choses, mais bien leur substance même. Tout peut être nombré, plus que cela : tout est fait de nombre. Les éléments du nombre sont le pair et l'impair, le pair identique à l'infini, à l'indéterminé, l'impair identique au fini, au déterminé. Partout dans la nature se trouve le mélange du fini et de l'infini, du pair et de l'impair. Si le nombre est l'essence des choses, c'est l'unité qui est l'essence du nombre. Les Pythagoriciens distinguent deux sortes d'unités : l'unité relative, opposée à deux, à trois, d'une manière générale à la pluralité, et limitée dans les choses par cette pluralité, et l'Unité absolue, la Monade des monades, d'où sort la série des nombres et par conséquent des êtres, c'est Dieu lui-même.

Il est difficile de bien voir le lien qui rattache les idées morales des Pythagoriciens à l'ensemble de leur doctrine. L'âme est un nombre, qui se meut elle-même, c'est l'harmonie du corps. Mais le corps n'est que la prison, le tombeau de l'âme qui doit lui survivre, sans qu'elle ait le droit de s'en séparer par le suicide. L'homme doit rester et combattre à son poste comme sur un champ de bataille. La vertu est une harmonie. De même qu'en musique l'harmonie naît de l'accord des sons graves et des sons aigus, c'est l'accord des diverses parties de l'âme qui constitue la vertu. L'homme vertueux règle sa vie à l'imitation de Dieu. Selon que l'âme a vécu pour le monde sensible ou pour Dieu, ou pour elle-même, à la mort elle passe à un état inférieur ou supérieur ou semblable à la vie présente. A chacun selon ses œuvres. C'est chez les Pythagoriciens qu'on trouve pour la première fois en Grèce la théorie de la transmigration des âmes ou *métempsychose*.

III — L'ÉCOLE ÉLÉATE

Xénophane. — Parménide. — Zénon.

On peut rapprocher de l'école pythagoricienne, l'école éléate. On y rencontre la même tendance idéaliste, une égale défiance

du témoignage des sens, et une constante préoccupation de l'unité. Le fondateur de l'école est Xénophane de Colophon. Ses principaux continuateurs furent Parménide et Zénon d'Élée.

Xénophane (575-490). — Né à Colophon en Ionie, après une vie errante, Xénophane vint s'établir à un âge très avancé dans la Grande Grèce où il connut les Pythagoriciens, et où il fonda à Élée, colonie phocéenne, une nouvelle école philosophique. Il composa comme Empédocle un poème *de la nature*, dont il ne reste que des fragments.

Xénophane se pose d'abord en adversaire résolu de *l'anthropomorphisme* des poètes, qui attribuent à la divinité la forme et les passions humaines, ce qui le fit surnommer le *contradicteur des mensonges d'Homère.* « Ce sont les hommes, dit-il, qui semblent avoir produit les dieux, et leur avoir donné leur sentiment, leur voix et leur forme... Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre et faire les mêmes ouvrages que les hommes, ils représenteraient leurs dieux avec des corps tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes... »

Il s'attache ensuite à démontrer l'unité de Dieu, et ses arguments ne sont pas au fond différents de ceux que nous employons aujourd'hui. Dieu n'est pas seulement un ; parce qu'il est parfait il est tout : ἓν καὶ πᾶν. Le monde n'est donc qu'une illusion, une apparence. C'est le *panthéisme idéaliste*, que Parménide ne fera que développer.

Parménide. — Parménide naquit en 529 à Élée dont il devint le législateur. Vers l'an 454, il vint avec son disciple Zénon à Athènes où il produisit une grande impression. Il écrivit comme son maître Xénophane un poème *de la nature*, dont il reste environ 150 vers.

« Parménide, dit Platon, me paraît tout à la fois respectable et redoutable, pour me servir des termes d'Homère... Il y a dans ses discours une profondeur tout à fait extraordinaire. » La doctrine de Parménide, c'est celle de Xénophane, mais approfondie. Il avait divisé son poème en deux parties : l'une intitulée : *de la vérité* — τὰ πρὸς ἀλήθειαν, — l'autre de *l'opinion* — τὰ πρὸς δόξαν. — La première partie est une métaphysique, c'est la science de la réalité ; la seconde est une physique, c'est la science de l'apparence. Le mouvement, la pluralité ne sont rien de réel, c'est le non-être. Ce qui n'est pas, n'est pas ; ce qui est, est. « On ne

peut ni connaître ni exprimer le non-être : il ne reste plus qu'une voie : poser l'Être, et dire : il est. » L'Être est éternel, immuable, continu, indivisible, unique. Le monde sensible n'est qu'une illusion. Pour en rendre compte, Parménide explique toute chose par l'action opposée de deux principes : le chaud et le froid, le clair et l'obscur. L'univers est formé de sphères concentriques, les sphères lumineuses et chaudes alternant avec les sphères ténébreuses et froides. Mais ces hypothèses ne répondent en rien à la réalité ; elles ne peuvent que nous orienter dans le monde de l'apparence.

La doctrine de Parménide est rigoureusement *moniste*, et s'oppose ainsi nettement à celle d'Héraclite. Pour Héraclite tout devient et rien ne reste, pour Parménide tout reste et rien ne devient. Pour Héraclite l'unité est une chimère, la pluralité seule existe. Pour Parménide c'est la pluralité qui est une chimère, et l'unité seule qui a l'existence.

Zénon d'Élée. — Né à Élée vers 490 avant J.-C., Zénon fut disciple et ami de Parménide. Courageux défenseur des intérêts de ses concitoyens, il mourut enveloppé dans une conspiration contre un tyran de sa ville natale. S'il faut en croire Diogène Laerce, il montra la plus grande fermeté dans les supplices. Soumis à la torture et sommé par le tyran de faire connaître ses complices, il nomma les amis du tyran et le tyran lui-même. Puis après leur avoir reproché leur lâcheté, il se coupa la langue avec les dents et la cracha à la face du tyran.

Zénon fut le dialecticien de l'école d'Élée. Pour établir l'unité de l'être, il s'applique à démontrer l'impossibilité du mouvement et par conséquent de la pluralité. Ce qui rend impossible le mouvement, c'est la divisibilité à l'infini de l'espace et du temps. Le moindre mouvement épuise un infini, il est donc contradictoire, par conséquent il n'est rien de réel. Contentons-nous de citer les arguments d'*Achille et la tortue* et de *la flèche qui vole*. Achille aux pieds légers poursuivant une tortue ne pourra jamais l'atteindre. En effet, pour qu'Achille atteigne la tortue, il faut d'abord qu'il franchisse la distance qui le sépare de la tortue, mais pendant ce temps, la tortue qui va lentement mais sûrement prend une certaine avance, il faut qu'Achille la franchisse avant d'atteindre la tortue. Pendant qu'il la franchit, la tortue prend encore de l'avance, qu'Achille doit de nouveau

franchir avant de l'atteindre et ainsi à l'infini. — La flèche qui fend l'air est immobile. En effet, si elle se meut, elle se meut là où elle est actuellement ou là où elle n'est pas ; elle ne se meut pas là où elle est, puisqu'elle y est ; elle ne se meut pas là où elle n'est pas, puisqu'elle n'y est pas ; elle ne se meut donc nulle part, elle est à chaque instant immobile ; le mouvement n'est qu'une succession de repos, c'est-à-dire qu'il n'existe pas. On sait le peu de cas que faisait Diogène le Cynique de ces arguments contre le mouvement. Il marchait et c'était toute sa réponse.

IV — L'ÉCOLE ATOMISTIQUE

L'école atomistique se rapproche par certaines affinités de l'école ionienne, et c'est une réaction contre l'idéalisme de l'école éléate. Sa doctrine est un *matérialisme mécaniste.* Elle est représentée par Leucippe et Démocrite. On ne sait rien de certain sur Leucippe sinon qu'il était d'Abdère ville de Thrace, comtemporain de Parménide, et qu'il fut le maître de Démocrite.

Démocrite. — Né aussi à Abdère au commencement du ve siècle avant J. C., Démocrite fit de longs voyages, et se mit en relations avec les principaux philosophes grecs contemporains. Dans un fragment de ses nombreux écrits dont on n'a conservé que des lambeaux il dit : « Je suis de tous les hommes de mon temps, celui qui a parcouru le plus de pays et pénétré dans les contrées les plus lointaines... J'ai entendu les plus sages des hommes et personne ne m'a surpassé dans la géométrie, pas même les Égyptiens. » D'après Diogène Laerce, il était un esprit vraiment encyclopédique.

A l'encontre des Eléates, Démocrite admet l'existence du vide. Il en voyait des preuves dans la compressibilité des corps, dans la possibilité d'introduire de l'eau dans certains corps sans en augmenter le volume, dans le fait de la nutrition des plantes et des animaux. Comment d'ailleurs sans le vide expliquer le mouvement ? Il niait aussi la divisibilité à l'infini de la matière. Qu'on divise un corps autant de fois qu'on le voudra, il reste quelque chose ou il ne reste rien. Il est impossible qu'il ne reste rien car le corps viendrait de rien. Il faut donc qu'il reste quelque chose,

et ce quelque chose est nécessairement étendu, car une chose inétendue n'est rien. Ce qui démontre l'existence des atomes.

Les corps sont donc des composés d'atomes (ἄτομα), particules insécables bien qu'étendues, identiques en espèces, différents seulement par la grandeur ou la forme. Ce qui distingue les corps, c'est la forme ou la position des atomes qui les constituent. Ces atomes sont en nombre infini, éternels, car rien ne vient de rien, éternellement et nécessairement doués de mouvement. Ce mouvement entraîne les atomes dans des tourbillons qui ont pour effet de produire divers modes d'agrégation, d'où dérive la diversité des corps. L'âme ne diffère pas essentiellement des corps, mais les atomes qui la composent sont plus déliés, plus subtils et par conséquent plus mobiles, analogues à ceux qu'on voit à travers un rayon de soleil qui pénètre par une petite ouverture dans une chambre close. La sensation est la source originelle de toutes nos connaissances. Les corps émettent sans cesse des particules, des effluves, des simulacres εἴδωλα, qui s'insinuent par les organes des sens dans le cerveau et s'y impriment. Toutes les sensations sont des sensations du toucher. C'est la théorie des *idées-images*.

La morale qui découle d'une telle doctrine ne peut être que la morale du plaisir. Mais l'homme ne sera vraiment heureux que s'il se soumet avec une parfaite égalité d'âme, à la nécessité qui est la loi suprême de l'univers.

V — LA SOPHISTIQUE

Origine de la sophistique. — Protagoras. — Gorgias. — Rôle de la sophistique.

Origine de la sophistique. — Du conflit des écoles précédentes naquit vers la seconde moitié du ve siècle, la sophistique. Elle était singulièrement favorisée par l'ètat des esprits. Non seulement les doctrines les plus opposées avaient été soutenues par les philosophes, mais les croyances religieuses étaient tombées dans le discrédit, et les vieilles institutions battues en brèche. Partout la démocratie tendait à se substituer à l'aristocratie, et avec la démocratie s'introduisait en Grèce le règne des orateurs et des hommes habiles à manier les passions

du peuple. Les sophistes mirent à profit cette situation et ces tendances. Leur nom n'avait à l'origine rien de déshonorant. Sophiste signifiait celui qui fait profession de savoir et de communiquer aux autres son savoir. Le sophiste était le maître de sagesse. Mais peu à peu le mot prit un sens défavorable. « Le sophiste est, suivant Platon, celui qui fait de la dialectique un instrument de fortune et souvent de mensonge, » et suivant Aristote « celui qui gagne de l'argent au moyen d'une science apparente et non réelle. » Ceux qui portent le nom de sophistes dans l'histoire de la philosophie, furent en effet, plutôt des rhéteurs que des philosophes, soutenant le pour et le contre sur le même sujet, avides de succès, n'ayant pour but que les honneurs et les richesses, qu'ils cherchaient d'abord pour eux-mêmes, et dont ils enseignaient à prix d'argent le chemin à leurs disciples. Les principaux sophistes sont Protagoras d'Abdère et Gorgias le Léontin, tous les deux réfutés par Platon dans les dialogues qui portent leurs noms. Parmi les autres on peut citer Prodicus de Céos, auteur de l'apologue d'Hercule, qui placé entre deux divinités ennemies qui le sollicitent : la Volupté et la Vertu, choisit la dernière, Hippias d'Élis, Polus d'Agrigente, Critias un des trente tyrans d'Athènes, Thrasymaque de Chalcédoine, Euthydème de Chios.

Protagoras (480-411). — Né à Abdère, ville de Thrace, Protagoras y fut probablement disciple de Démocrite. Devenu très habile dans l'art de la parole, il vint à Athènes où il trouva beaucoup d'admirateurs, et s'acquit de la fortune par ses leçons. Il en fut ensuite chassé pour cause d'athéisme. « Au sujet des dieux, aurait-il écrit au commencement d'un de ses livres, je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas ; beaucoup de raisons contribuent à laisser la question dans le doute, d'abord la difficulté du sujet, ensuite la brièveté de la vie humaine. » Il se réfugia en Sicile où il mourut.

Protagoras se réclamait de l'école ionienne et surtout d'Héraclite qui affirmait l'écoulement perpétuel de toutes choses. Pour lui toutes nos connaissances viennent de la sensation, et la sensation varie avec les individus. « L'homme est donc la mesure de toutes choses, des choses qui sont, en tant qu'elles sont, des choses qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas. » Quelle conclusion en tirer, sinon qu'il n'y a pas de science cer-

taine, ni de distinction entre le bien et le mal. Ces conséquences Aristote les signalait déjà dans sa Métaphysique [1]. « Protagoras prétendait, dit-il, que l'homme est la mesure de toutes choses, ce qui revient à dire, que chaque chose est réellement ce qui apparaît à chacun de nous individuellement, d'où résulte une véritable confusion entre être et n'être pas, entre le bien et le mal, et les autres choses que désignent des noms opposés les uns aux autres. » Remarquons que si la sensation est l'origine de toutes nos connaissances, la règle de la vie ne peut être que le plaisir. Le sensualisme conduit logiquement en morale à l'hédonisme.

Gorgias. — Né à Léontini en Sicile vers l'an 487, Gorgias après avoir parcouru la Grèce, séjourna en Thessalie où il obtint un grand succès de parole et gagna beaucoup d'argent. Ses concitoyens l'envoyèrent en 424 à Athènes solliciter des secours contre Syracuse. Les ayant obtenus il s'établit dans la capitale de l'Attique, y fonda une école d'éloquence, acquit une grande réputation de rhéteur, et mourut plus que centenaire, probablement à Larisse en Thessalie.

C'est dans l'école éléate que Gorgias prétend trouver les principes dont il tire les conséquences. Dans un livre sur le *non être* ou sur *la nature*, il s'applique à montrer que tout se réduit à des apparences, non seulement le mouvement et l'espace, mais l'être lui-même, et il résume sa doctrine dans les trois thèses suivantes : Rien n'existe — Si quelque chose existe, elle ne peut être connue — Si quelque chose existe et peut être connue, elle ne peut être enseignée. Qu'est-ce à dire sinon que la vérité nous est interdite et que nous ne saississons que des apparences. S'il en est ainsi, la distinction du bien et du mal n'a plus rien d'essentiel, elle repose uniquement, suivant Gorgias, sur la coutume et la loi écrite, et le droit se résout dans la force. C'est la négation même de la morale.

Rôle de la sophistique. — On a cherché de nos jours à réhabiliter la sophistique. Hégel un des premiers entra dans cette voie. N'était-ce pas parce qu'il voyait dans les sophistes les précurseurs de sa propre pensée ? En niant la valeur du principe de contradiction ne répétait-il pas, ce qu'avait soutenu

1. Métaphysique. Liv. II, chap. VI.

du moins implicitement Protagoras? On ne saurait être trop sévère pour des philosophes, qui ruinaient toute philosophie, toute science et toute morale, au profit d'une rhéthorique vaine, tout entière appliquée à l'art de parler vraisemblablement de toutes choses, sans le moindre souci ni du vrai, ni du bien. Toutefois, il faut le reconnaître, la sophistique eut son rôle utile dans le développement de la philosophie. Elle montra les contradictions des doctrines antérieures, elle accoutuma les esprits aux discussions philosophiques, et surtout elle amena les philosophes à laisser de côté les spéculations sur l'universalité des choses pour s'occuper tout d'abord de la nature humaine. Les égarements de la pensée l'obligeaient ainsi à se rendre compte d'elle-même et de ses lois. La philosophie revenait à son vrai commencement. de l'étude de l'objet à celle du sujet. Par là les sophistes ont contribué à l'avènement de la seconde période de la philosophie grecque et préparé les voies à Socrate.

Ouvrages à consulter

Blanc (Elie). — *Histoire de la philosophie.*
Chaignet. — *Histoire de la psychologie chez les Grecs.*
Cousin. — *Histoire générale de la philosophie.*
Denis. — *Histoire des idées morales dans l'antiquité.*
Dunan. — *Zénon d'Élée et le mouvement.*
Gonzalez. — *Histoire de la philosophie.*
Hannequin. — *Essai sur l'hypothèse des atomes.*
Janet. — *Histoire des théories politiques dans leurs rapports avec la morale.*
Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie.*
Lévêque. — *Études de philosophie ancienne.*
Liard. — *De Democrito philosopho.*
Mabilleau. — *Histoire de la philosophie atomistique.*
Milhaud. — *Les origines de la science grecque.*
Ravaisson. — *Essai sur la métaphysique d'Aristote.*
Renouvier. — *Manuel d'histoire de la philosophie ancienne.*
Tannery (Paul). — *Pour l'histoire de la science hellène.*
Tennemann. — *Manuel de l'histoire de la philosophie.*
Zeller. — *Histoire de la philosophie des Grecs.*

DEUXIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE SOCRATIQUE

Dans la deuxième période de la philosophie grecque, la philosophie est surtout une philosophie de l'idée, elle est logique et métaphysique. Sans doute chez Socrate le but de la philosophie est essentiellement moral : mais en lui donnant comme point de départ le « connais-toi toi-même », il l'engagea dans une voie qui lui permettait de s'élever aux principes de toute connaissance et de toute existence et de redevenir la science universelle, non pour se substituer aux autres sciences, et les réunir dans une vaste synthèse, mais pour les dominer toutes par l'étude de la pensée elle-même et la recherche des premières causes. Dans cette période qui n'eut qu'un siècle de durée, on distingue généralement les *Grands Socratiques* : Socrate, Platon son disciple, et Aristote disciple de Platon, et les *Petits Socratiques*, disciples plus ou moins infidèles à la doctrine du maître.

SOCRATE (470-400)

Vie de Socrate. — La réforme socratique. — La méthode socratique : ironie et maïeutique, définition et induction. — La morale de Socrate : le paradoxe socratique. — La théodicée de Socrate.

Vie de Socrate. — Socrate naquit à Athènes en 470 avant J.-C. Son père Sophronisque était sculpteur, et sa mère Phénarète sage-femme. Il exerça d'abord la profession de son père, mais il ne tarda pas à l'abandonner pour s'adonner tout entier à la philosophie. Si l'on en croit la tradition, il aurait suivi les leçons du géomètre Théodore de Cyrène, du sophiste Prodicus et du physicien Archélaüs. Sous le masque de la laideur Socrate fut une belle âme et un grand caractère. L'oracle de Delphes

le proclama le plus sage des hommes. Il donna, en effet, à ses concitoyens l'exemple des vertus privées, domestiques et civiques. Il allait pieds nus, mal vêtu, supportant sans se plaindre les fatigues et les privations. Modèle de patience devant les emportements de Xantippe son épouse acariâtre, de bravoure et d'endurance sur les champs de bataille de Délium, de Potidée et d'Amphipolis où il sauva la vie à Alcibiade, il se montra courageux et indépendant en face des succès grandissants de la démocratie. Il défendit les dix généraux des Arginuses contre l'aveuglement et la colère du peuple qui voulait leur condamnation. Il ne ménageait pas les critiques aux hommes politiques les plus célèbres de son temps, et en plusieurs occasions il sut résister aux Trente tyrans.

Socrate fut non seulement un sage, mais un apôtre, avide d'instruire ses concitoyens et de les rendre meilleurs. On le rencontrait partout : dans les gymnases, dans les ateliers, dans les promenades, au coin des rues, abordant les pauvres comme les riches, conversant et discutant avec les uns et les autres, aimé surtout de la jeunesse qu'attiraient le charme de sa parole et la bonté de son âme.

Cette indépendance, cette allure étrange et ce zèle, indisposèrent contre lui les sophistes et les démagogues. Aristophane dans ses *Nuées* l'avait déjà livré à la risée du peuple. Mélitus, un mauvais poète, Lycon un rhéteur et Anytus très riche bourgeois corroyeur, se chargèrent de l'accuser devant l'Aréopage. Suivant Xénophon l'accusation était ainsi conçue : « Socrate est coupable d'injustice, d'abord pour ne pas honorer les dieux que la cité honore, et pour introduire de nouvelles divinités, ensuite pour corrompre les jeunes gens. Peine : la mort. » Au fond l'affaire était toute politique ; aussi fut-elle renvoyée devant le tribunal des Héliastes, composé de juges tirés au sort parmi les hommes du peuple. Pour obéir à la loi, Socrate dut se défendre. En réalité il fit le procès de ses juges. « Athéniens, n'allez pas croire que ce soit pour l'amour de moi que je me défends, c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous fait... » Au lieu d'apitoyer ceux qui allaient décider de son sort, il paraît les prendre en pitié eux-mêmes. Ils sont des dupes comme ses accusateurs. Pour lui, il se félicite de ce qu'il a fait, tout prêt

à recommencer s'il est absous. Ce fut certainement ce ton de la défense qui amena la condamnation. Déclaré coupable, il devait d'après la procédure athénienne, indiquer lui-même la peine dont il se jugeait digne. Il demanda d'être nourri dans le Prytanée jusqu'à la fin de ses jours aux frais de l'État, en récompense des services qu'il lui avait rendus. C'était en langage moderne un outrage à la Cour. Il fut condamné à boire la cigüe. Mis en prison, il aurait pu fuir, et Criton avait tout préparé pour favoriser cette fuite. Il s'y refusa et mourut au milieu de ses amis et de ses disciples, après les avoir entretenus une dernière fois de l'immortalité de l'âme. Platon a fait le récit des derniers moments et de la mort de Socrate dans le *Phédon*. « Telle fut, dit-il en terminant, la fin de notre ami, du meilleur des hommes de ce temps, du plus sage et du plus juste de tous les hommes. »

Il est certain que la sagesse païenne nous offre peu d'hommes comparables à Socrate. Mais il y a des vertus que n'ont guère connues les sages du paganisme et dont le christianisme seul sera l'inspirateur. Malgré toute sa sagesse, Socrate n'atteint pas et ne pouvait pas atteindre à la hauteur de nos saints.

Socrate, au témoignage de Plutarque, avait composé un livre *sur les choses saintes*, mais il ne nous est pas resté. Nous ne connaissons la vie et les doctrines de Socrate que par deux de ses disciples : Xénophon et Platon. Platon est un philosophe trop personnel pour ne pas prêter quelquefois à Socrate, ses propres idées. « Que de belles choses auxquelles je n'ai jamais pensé, me prête ce jeune homme ! » disait Socrate parlant de Platon. Xénophon est plus exact que Platon, mais peu philosophe, pouvait-il bien se rendre compte de la portée des doctrines de son maître ? Il faut contrôler ces deux sources d'information sur Socrate par le témoignage d'Aristote qui fut en réalité le premier historien de la philosophie grecque.

La réforme socratique. — Socrate fut en philosophie, un réformateur. Les physiciens de la première période de la philosophie grecque s'étaient appliqués à la solution du problème cosmologique: leur philosophie était une philosophie de la nature. Dans leurs recherches l'homme n'avait pas de place à part. Socrate se livra quelque temps au même genre d'études. « Pendant ma jeunesse, dit-il dans le *Phédon*, j'avais le plus

grand désir de connaître cette science qu'on appelle la physique. Je voyais quelque chose de sublime à savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir... mais après toutes ces recherches je me trouvai plus malhabile qu'auparavant. » Il jugea donc vaines et stériles ces études des physiciens. Elles n'ont à ses yeux qu'un intérêt spéculatif. Ce qu'il importe de connaître, ce sont les vérités pratiques, celles qui nous permettent d'ordonner notre vie et de faire le bien. De toutes ces vérités, la plus indispensable, celle qui doit être le premier objet de nos recherches, c'est la vérité sur nous-mêmes. Socrate ramena, comme dit Cicéron, la philosophie du ciel sur la terre. Le *connais-toi toi-même :* Γνῶθι σεαυτόν, cette fameuse formule qu'on attribuait à l'un des sept sages, Chilon de Macédoine, et qu'on avait gravée au fronton du temple de Delphes, doit être la devise du philosophe. C'est de cette première connaissance qu'il pourra s'élever aux autres. C'est elle surtout qui l'aidera à bien vivre et à être heureux.

Les sophistes sans doute ont bien vu la vanité et la stérilité de la physique, ils ont rappelé l'homme à l'étude de lui-même, mais ils ont nié la possibilité de la science de l'homme comme celle de la nature. Les physiciens ont eu l'idée de la science, mais ils se sont trompés sur son objet. Les sophistes ont mis la philosophie sur la voie de cet objet, ils ont méconnu l'idée même de la science.

La méthode socratique : ironie et maïeutique, définition et induction. — La science a pour objet non l'individuel, l'accidentel, mais le général, l'essentiel. La science du courage, par exemple, n'a pas pour objet les actes de courage pris isolément, mais ce qu'il y a de commun dans tous les actes de courage. Comment s'élever à cette connaissance du général ? Quelle méthode suivre pour atteindre l'élément fixe et invariable qui est l'objet de la science ? « Si nous considérons dans le détail la méthode de Socrate, dit M. Boutroux, nous y discernons deux parties qu'on peut désigner par les noms de forme extérieure et de fonds logique. La forme extérieure, c'est le dialogue avec certains traits particuliers à Socrate tels que l'ironie et la maieutique.... le fonds logique c'est la définition et l'induction[1]. »

1. Boutroux. — *Études d'histoire de la philosophie.*

Socrate faisait profession de ne rien savoir. « Je ne sais qu'une chose, disait-il, c'est que je ne sais rien. » Mais connaître son ignorance, c'est être capable de discerner l'erreur de la vérité, et donc de découvrir cette dernière. Pour sortir de son ignorance savante, Socrate emploie le dialogue et procède par interrogations. Mais la méthode interrogative revêt deux formes différentes suivant que Socrate s'adresse aux sophistes ses adversaires ou à ses propres disciples. Lorsqu'il entre en discussion avec les sophistes, il commence par leur poser des questions très simples, il examine ensuite leurs réponses, les tourne et les retourne en tous sens, en tire les conséquences logiques, demande chemin faisant des éclaircissements à ses interlocuteurs, et les amène habilement à rester court ou à se contredire. C'est l'*ironie* socratique (εἰρωνεύεσθαι interroger). Avec ses disciples, sa méthode procède de la conviction que la science ne se donne pas, que le maître peut, non la transmettre à ceux qui l'entendent, mais les aider à la découvrir en eux-mêmes. Enseigner aux autres, c'est les amener peu à peu à voir clair dans leur esprit. Socrate interroge ses disciples, comme il interroge les sophistes, non pour leur faire constater leur ignorance, mais pour leur faire trouver et formuler eux-mêmes la vérité dont leur âme est grosse. Le métier qu'il exerce, dit-il est celui de sa mère, à cela près qu'il accouche non les corps mais les esprits. Tel est le procédé qu'on a appelé la *maïeutique* de Socrate.

L'ironie et la maïeutique ne constituent que la forme extérieure de la méthode de Socrate, le fonds logique, c'est la *définition* et l'*induction*. « Il y a deux choses, dit Aristote, qu'on peut attribuer à Socrate : les discours inductifs et la définition générale. » La science, en effet, pour Socrate, consiste à classer les choses par genres (διαλέγειν κατὰ γένη, et c'est l'induction qui permet de généraliser, c'est-à-dire, de dégager de la complexité des faits les caractères communs et constants qui s'y rencontrent. Ce n'est qu'après avoir induit qu'on pourra définir, car la définition se fait par l'idée générale, par le concept, par le genre. On ne sait vraiment que lorsqu'on a pu définir. La définition est, en définitive, l'objet de la science.

La morale de Socrate, le paradoxe socratique. — Si la psychologie est le point de départ de la philosophie de Socrate, la morale en est le but, et s'il cherche à établir les

conditions de la science, c'est encore et surtout en vue de la morale. Socrate est vraiment le fondateur de la science morale philosophique. Les sophistes confondaient la morale et les lois humaines changeantes et variables. Socrate proclame hautement l'existence de lois non écrites, lois naturelles et divines, universelles et immuables, antérieures et supérieures aux lois humaines. C'est dans l'observation de ces lois qu'il faut placer le but de la vie. Pour les observer il faut les connaître, il faut en avoir la science. La science du bien n'est pas seulement la condition nécessaire de la pratique du bien, elle en est la condition suffisante. « Les choses justes, et tout ce qui se fait par vertu, dit Socrate dans les *Mémorables*, sont choses belles et bonnes, et ceux qui les connaissent ne peuvent préférer autre chose.... Si le musicien est celui qui sait la musique, le juste est celui qui sait la justice. » Si la vertu est la science du bien, le vice en est l'ignorance, et aucun homme n'est méchant volontairement : οὐδεὶς κακὸς ἑκών. Il en résulte aussi que la vertu peut s'enseigner, et que l'unique moyen de rendre les hommes meilleurs, c'est de les instruire. Cette identification de la science du bien et de la vertu, porte dans l'histoire des idées, le nom de *paradoxe socratique.*

Au fond, il n'y a qu'une vertu, la sagesse. Elle prend différents noms suivant qu'on considère les rapports de l'homme avec lui-même, ou avec ses semblables, ou avec Dieu. Dans ses rapports avec la sensibilité la sagesse devient tempérance. Dans ses rapports avec la volonté elle devient la force ou le courage. Dans ses rapports avec les autres hommes c'est la justice qui rend à chacun ce qui lui est dû. Dans ses rapports avec Dieu, c'est la piété.

Il faut toutefois observer que Socrate n'a pas marqué nettement le caractère absolu du bien, qu'il confond le plus souvent avec l'utile. « S'il recommande, dit M. Boutroux, l'acquisition de la science, la pratique de la justice, le soin de l'âme et des plus hautes vertus, c'est en tant qu'il les juge utiles pour le bonheur de l'homme. Le jour même où il préfère la mort à la honte, la raison qu'il en donne, c'est qu'en l'absence du signe démonique qui d'ordinaire l'avertit quand il va faire une chose destinée à lui nuire, il est convaincu que la mort ne lui causera aucun dommage. »

La politique n'est qu'une morale agrandie. Le bien de la cité comme celui de l'individu a sa condition nécessaire et suffisante dans la science. Il faut donc confier le pouvoir aux plus instruits qui sont aussi les meilleurs, et ne pas laisser aux hasards du sort la désignation des magistrats. « Quelle folie, dit-il, qu'une fève décide du choix des chefs de la république, tandis que l'on ne tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de flûte ! » Quant à l'exercice du pouvoir, c'est la persuasion et non la force qui doit en être la règle.

Théodicée de Socrate. — Socrate parle souvent des dieux pour se conformer à la langue populaire, et leur offre même des sacrifices ; mais il croit à l'unité de Dieu et à sa Providence. Il démontre l'existence de Dieu par la preuve des causes efficientes et celle des causes finales. S'il y a de l'intelligence dans l'homme, ne faut-il pas qu'il y en ait dans la cause qui a produit le monde ? Si nous voyons partout dans la nature et dans l'homme des moyens appropriés à des fins, c'est que l'intelligence présente dans l'univers gouverne tout en vue du bien. Le Dieu de Socrate est donc bien Providence. « Il voit en même temps toutes choses, entend tout, est présent partout et veille sur tout à la fois[1]. » L'homme est plus particulièrement l'objet de cette divine providence ; il peut même en recevoir des avertissements et des inspirations. Socrate se croyait pour son propre compte favorisé de telles communications, c'est ce qu'il appelait son génie, sa voix divine τὸ δαιμόνιον, qu'on désigne ordinairement sous le nom de *démon* de Socrate. On a beaucoup discuté sur la nature de ce démon, faut-il y voir autre chose que la voix de sa conscience ?

PLATON (428-347)

Vie et œuvres de Platon. — Caractère général de la philosophie de Platon. — Dialectique. — Théorie des idées. — Morale et politique.

Vie et œuvres de Platon. — Platon naquit à Athènes ou à Égine. Il descendait, dit-on, par sa mère, de Solon, et par

1. *Mémorables*, I, 4.

son père Ariston, de Codrus le dernier roi d'Athènes. Son premier nom était Aristoclès. Ce fut Socrate qui le surnomma Platon, à cause de la largeur de son front ou de ses épaules. Il s'adonna quelque temps à la poésie, mais après avoir entendu Socrate, il devint son disciple, et se consacra tout entier à la philosophie. Pendant le procès de son maître il fit tout pour le sauver et n'y put réussir. Socrate mort, Platon se retira à Mégare chez Euclide, ensuite à Cyrène auprès du géomètre Théodore. Il visita l'Égypte et l'Asie mineure, Il séjourna à trois reprises différentes en Sicile, une fois d'abord à la cour de Denys l'ancien, puis deux fois à celle de Denys le jeune. Il y avait été attiré par son ami Dion, et ils espéraient l'un et l'autre amener le tyran à doter Syracuse d'institutions libérales. Leur espérance fut vaine, et ils se virent même obligés de fuir la colère du tyran. C'est après son premier voyage en Sicile en 388, que Platon ouvrit à Athènes une école philosophique l'*Académie*, ainsi nommée des jardins d'Académus où il donnait son enseignement.

Platon a beaucoup écrit et ses œuvres, du moins celles qui nous sont parvenues, ont toutes la forme de dialogues. Nous en avons une trentaine, mais quelques-uns sont apocryphes ou d'une authenticité douteuse. On y distingue les dialogues *moraux* : l'Apologie de Socrate, le Criton, le Phédon, le Gorgias, le Protagoras, le Philèbe, le Phèdre, le Banquet ; les dialogues *politiques* : la République, les Lois et le Politique ; les dialogues *métaphysiques* : le Cratyle, le Parménide, le Théétète, le Sophiste, le Timée..... Cette distinction n'a rien de rigoureux. Platon ne s'enferme jamais dans un sujet, et son génie merveilleusement souple est de ceux dont les œuvres ne se prêtent qu'à des classifications tout artificielles. Platon est poète autant que philosophe, et il a du poète la libre allure et la libre discussion. Tour à tour simple et profonde, toujours ingénieuse, la pensée du fondateur de l'Académie se voile souvent sous l'enveloppe de mythes ou de légendes. Chaque dialogue est vraiment un drame dont Socrate est toujours le personnage principal.

Caractère général de la philosophie de Platon. — Toute différente qu'elle soit des doctrines antérieures, la philosophie platonicienne leur fait de larges emprunts. C'est le pro-

blème que s'étaient proposé les premières écoles, celui de la science universelle qu'elle reprend. Elle en cherche la solution dans une vaste synthèse où se trouvent conciliées la doctrine ionienne et la doctrine éléate, celle de l'éternel devenir d'Héraclite, et celle de l'unité immuable de Parménide. Cette conciliation, c'est avec le secours de la méthode socratique que Platon l'établit. Socrate avait démontré qu'il n'y a de science que du général, que du concept, et que toute science a son point de départ dans le « *connais-toi toi-même* ». Mais Socrate n'était pas un métaphysicien, il n'avait pas recherché quelle réalité répond à l'idée générale, quels rapports unissent cette dernière avec les individus. C'est le problème que résout Platon par la *théorie des Idées*. Tout le platonisme est dans cette théorie. Elle est l'âme de la logique, de la métaphysique et de la morale platoniciennes. Comme c'est la dialectique qui élève l'esprit à la connaissance des Idées, nous commencerons par elle l'exposé de la philosophie de Platon.

Dialectique. — Platon distingue nettement deux sortes de connaissances, la connaissance vulgaire ou l'opinion (δόξα), et la connaissance scientifique (ἐπιστήμη). La première comprend la conjecture (εἰκασία) qui se fonde sur les images des objets sensibles, et la croyance (πίστις) ou jugement que nous portons sur ces objets. L'opinion est vague, incertaine, relative, impuissante à fournir ses titres; son objet est changeant et périssable, en réalité, il n'est pas, il devient. La connaissance scientifique a pour objet non plus les choses sensibles, mais leurs principes intelligibles, absolus, immuables et éternels. Elle comprend la pensée discursive ou le raisonnement (διάνοια) et l'intuition (νόησις). Par la pensée discursive, l'esprit tire les conséquences des idées, passe logiquement d'une idée à une autre, découvre les rapports des différentes idées. Dans l'intuition il perçoit directement et sans intermédiaire l'idée. L'intuition, c'est la contemplation du pur intelligible.

Ce qui frappe d'abord l'esprit, ce sont les objets sensibles. La sensation est le point de départ de la connaissance. La dialectique est la marche ascendante de l'esprit qui s'élève des objets sensibles aux réalités suprasensibles et finalement à l'idée du Bien, principe de toute connaissance comme de toute existence. Ce sont les contradictions inhérentes aux sensations

qui réveillent l'esprit, et provoquent les questions qu'il se pose. Par exemple, tel homme nous paraît grand de taille ; mais s'il est grand par rapport à nous, n'est-il pas petit par rapport à d'autres hommes, ou tout au moins par rapport à d'autres êtres ? Sa grandeur n'est pas absolue ; qu'est-ce donc que la grandeur ? C'est ici qu'intervient la pensée discursive, elle s'exerce sur les idées de grandeur, de petitesse, de rapports, de genres et d'espèces, de lois, dans l'arithmétique, dans la géométrie, dans la musique théorique, dans l'astronomie. « Le dialecticien sait ainsi démêler l'idée une répandue tout entière dans une multitude d'individus. » Il ne s'en tient pas là, il ne s'arrête pas à la connaissance des espèces et des genres. Cette connaissance si importante qu'elle soit, ne fait que préparer l'acte propre de l'esprit, qui consiste dans l'intuition des Idées proprement dites, des idées-types, principes des genres et des espèces, et au-dessus de toutes les autres, de l'idée du Bien.

Les sensations, avons-nous dit, réveillent l'esprit. Il s'agit en effet, de tirer l'esprit d'un sommeil où il est comme plongé. Socrate disait déjà que la fonction du maître n'est pas d'enseigner à ses disciples, mais de les aider à mettre au jour ce qu'ils savent. Fidèle à l'esprit de Socrate, Platon ne voit dans la dialectique que l'art de rappeler à l'esprit le souvenir des idées qu'il a oubliées, de le ramener à la claire vision de ce qu'il a su autrefois. Pour Platon, les âmes sont éternelles. Avant d'être précipitées dans des corps terrestres à la suite d'une faute commise, elles vivaient dans un monde supérieur où elles contemplaient les idées. Nous croyons maintenant apprendre ce que nous ne savions pas, en réalité nous ne faisons que nous ressouvenir. C'est la théorie de la *réminiscence*. Voici comment Platon l'expose au VII[e] livre de la *République* dans l'allégorie de la caverne.

« Pour avoir une idée de l'homme par rapport à la science et à l'ignorance, figure-toi la situation que je vais te décrire. Imagine un antre souterrain très ouvert dans toute sa profondeur du côté de la lumière du jour, et dans cet antre des hommes retenus depuis leur enfance, par des chaînes qui leur assujettissent tellement les jambes et le cou qu'ils ne peuvent ni changer de place ni tourner la tête, et ne voient que ceux qu'ils ont en face. La lumière leur vient d'un feu allumé à une cer-

taine distance en haut derrière eux. Entre ce feu et les captifs s'élève un chemin le long duquel imagine un petit mur semblable à ces cloisons que les charlatans mettent entre eux et les spectateurs, et au-dessus desquelles apparaissent les merveilles qu'ils nous montrent... Figure toi encore qu'il passe le long de ce mur des hommes portant des objets de toute sorte qui paraissent ainsi au-dessus du mur, des figures d'hommes et d'animaux en bois ou en pierre, et de mille formes différentes ; et naturellement parmi ceux qui passent les uns se parlent entre eux, d'autres ne disent rien... Voilà pourtant ce que nous sommes. Et d'abord crois-tu que dans cette situation, ils verront autre chose d'eux-mêmes et de ceux qui sont à leurs côtés que les ombres qui vont se retracer à la lueur du feu sur le fond de la caverne exposé à leurs regards... Et les objets qui passent derrière eux, de même aussi n'en verront-ils pas seulement l'ombre ?

« Or, s'ils pouvaient converser ensemble, ne crois-tu pas qu'ils s'aviseraient de désigner comme les choses mêmes, les ombres qu'ils voient passer ?... Et si la prison avait un écho, toutes les fois qu'un des passants viendrait à parler, ne s'imagineraient-ils pas entendre parler l'ombre même qui passe sous leurs yeux ?... Enfin ces captifs n'attribueront absolument de réalité qu'aux ombres.

« Supposons maintenant qu'on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur erreur : vois ce qui résulterait naturellement de la situation nouvelle où nous allons les placer. Qu'on détache un de ces captifs, qu'on le force sur le champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder du côté de la lumière : il ne pourra faire tout cela sans souffrir, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Je te demande ce qu'il pourra dire si quelqu'un vient lui déclarer que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes ; qu'à présent plus près de la réalité, et tourné vers des objets plus réels il voit plus juste ; si enfin lui montrant chaque objet à mesure qu'il passe, on l'oblige à faire des questions, à dire ce qu'il sait ; ne penses-tu pas qu'il sera fort embarrassé, et que ce qu'il voyait auparavant lui paraîtra plus vrai que ce qu'on lui montre ?... Et si on le contraint de regarder le feu, sa vue ne sera-t-elle pas blessée ? N'en détournera-

t-il pas les regards pour les porter sur ces ombres qu'il considère sans effort ? Ne jugera-t-il pas que ces ombres sont réellement plus visibles que les objets qu'on lui montre?... Si maintenant on l'arrache de sa caverne malgré lui, et qu'on le traîne par le sentier rude et escarpé jusqu'à la clarté du soleil, cette violence n'excitera-t-elle pas ses plaintes et sa colère ? et lorsqu'il sera parvenu au grand jour, accablé de sa splendeur, pourra-t-il distinguer aucun des objets que nous appelons des êtres réels ?... Ce n'est que peu à peu que ses yeux pourront s'accoutumer à cette région supérieure. Ce qu'il discernera plus facilement, ce sera d'abord les ombres, puis les images des hommes et des autres objets qui se peignent sur la surface des eaux, ensuite les objets mêmes. De là il portera ses regards vers le ciel dont il soutiendra plus facilement la vue...

« A la fin, il pourra, je pense, non seulement voir le soleil dans les eaux et partout où son image se réfléchit, mais le contempler en lui-même à sa véritable place... Se mettant à raisonner il en viendra à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible et qui est en quelque sorte le principe de tout ce que nos gens voyaient là-bas dans la caverne [1]. »

La connaissance des ombres, c'est la connaissance sensible ; les objets réfléchis par les eaux, se sont les genres, les rapports et les lois : les objets réels, ce sont les idées mêmes ; le soleil, c'est l'idée du Bien, qui éclaire dans la connaissance le monde des idées, comme le soleil éclaire dans la nature le monde sensible.

S'il y a une dialectique *ascendante* qui élève l'esprit des sensations aux espèces et aux genres, et des genres aux idées, il y a aussi une dialectique *descendante* qui revient des idées aux genres qu'elles expliquent, des genres, aux espèces, des espèces aux individus. Ce double mouvement de bas en haut, et de haut en bas, est la vie même de la pensée.

Il faut aller à la vérité avec son âme tout entière. L'esprit est impuissant sans l'amour. Pour connaître vraiment le bien il faut l'aimer. De même qu'il y a deux degrés dans la connaissance, il y a deux degrés dans l'amour, l'un qui a pour objet le monde

1. Traduction Cousin, tome X, 64-67.

sensible, l'autre le monde intelligible; et comme il y a une dialectique des pensées, il y a une dialectique des sentiments qui élève l'âme de l'amour terrestre à l'amour céleste, de la contemplation de la beauté physique, à celle de la beauté morale, et de la contemplation de la beauté morale à celle de la beauté elle-même. « Mon cher Socrate, dit l'étrangère de Mantinée, dans le Banquet, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines, et de tous les vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique la beauté divine! »

Théorie des idées. — L'idée du Bien. — Tout change, tout s'écoule, rien ne reste, disait Héraclite. Ce changement, cet écoulement perpétuel, il l'étendait à tout. Platon en restreint l'application au monde sensible, ou monde des apparences. Mais outre le monde de l'apparence, il y a le monde de la vraie réalité. Les apparences, les phénomènes qui changent supposent des principes qui restent; les êtres qui passent reproduisent des caractères qui permettent de les classer en espèces et en genres. Ces phénomènes, ces êtres particuliers et changeants, ces espèces et ces genres supposent des essences idéales, des types universels et immuables. Platon, nous le savons, les appelle des idées. On le voit, le mot idée a dans le langage de Platon un sens spécial. Les idées ne sont pas de simples faits intellectuels, représentations mentales ou abstractions de l'esprit; ce sont des causes exemplaires, des modèles éternels suivant lesquels toutes choses ont été conçues, ordonnées et réalisées. L'ensemble des idées constitue ce que Platon appelle le *monde intelligible*.

Les idées sont pour Platon les principes non seulement de toute connaissance, mais aussi de toute existence et de toute perfection. Les choses sensibles n'existent et ne sont douées de telles ou telles qualités que parce qu'elles participent aux idées. Pourquoi les choses belles sont-elles belles? C'est parce qu'elles reproduisent en quelque manière l'idée du beau, la beauté en soi, l'idéal de la beauté. Pourquoi Socrate est-il homme? C'est

parce qu'il participe au type humain, à l'humanité en soi, à l'idéal de l'humanité. Entre le monde intelligible et le monde sensible, il y a une communication continuelle que Platon appelle tantôt imitation (μίμησις), tantôt participation (μέθεξις). Les choses sensibles sont comme des copies, des reflets des idées.

Il y a autant d'idées que d'espèces et de genres. Elles forment dans le monde intelligible une sorte d'hiérarchie, et Platon les classe suivant le degré de perfection qu'elles expriment. Au sommet de cette hiérarchie il place l'idée des idées (τὸ εἶδος εἴδων), l'idée par excellence, l'idée du Bien identique à l'idée du Beau. « Tous les êtres intelligibles, tiennent du Bien leur être et leur essence... Aux dernières limites du monde intelligible, est l'idée du Bien qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau et de bon. »

L'idée du Bien ou du Beau, nous l'avons vu, est le terme de la dialectique des pensées et des sentiments. La dialectique tout entière constitue donc la véritable preuve platonicienne de l'existence de Dieu. Ce n'est pas à l'intuition d'un concept vide, et d'autant plus vide qu'il est universel, qu'elle élève l'esprit; mais à celle d'un être réel et vivant. « Eh quoi! nous persuadera-t-on facilement que dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, la pensée ne conviennent pas à l'Être absolu: que l'Être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? »

Platon n'en recourt pas moins, à l'imitation de Socrate, aux causes efficientes et aux causes finales pour établir l'existence de Dieu. « Lorsqu'une chose produit du changement dans une autre, celle-ci dans une troisième et ainsi de suite, peut-on dire qu'il y a pour ces choses un premier moteur? comment ce qui est mû par un autre, serait-il le principe du mouvement? » Le mouvement du monde ne s'explique que par l'existence d'un premier moteur qui se meut lui-même. Dieu est l'âme du monde. « S'il est vrai que les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes. ressemblent essentiellement au mouvement de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements, si c'est la même marche de part et d'autre, on en doit conclure évidemment qu'une âme pleine de bonté gouverne cet univers,

et que c'est elle qui le conduit comme elle le fait. » Dieu est non seulement l'auteur du mouvement et de l'ordre du monde, il en est la Providence. « Il était bon, et celui qui est bon n'est avare d'aucun bien. Il a donc fait le monde aussi bon que possible, c'est pourquoi il l'a fait semblable à lui-même. » Le mal qu'on rencontre dans le monde n'est qu'un moindre bien. Le monde est le meilleur possible, pris dans son ensemble. « Celui qui prend soin de toutes choses, les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble... Tout médecin, tout artiste habile dirige ses opérations vers un tout et tend à la plus grande perfection du tout, il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie, et si tu murmures, c'est faute de savoir combien ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout selon les lois de l'existence universelle. »

Morale et Politique. — La morale de Platon a son principe dans sa psychologie. L'âme humaine selon lui se compose de trois parties : l'appétit inférieur (ἐπιθυμια) qui a son siège dans les entrailles et qu'il compare à une hydre aux cent têtes, l'appétit supérieur (θυμός), principe des passions généreuses, qui réside dans le cœur et qu'il compare à un lion, la raison (νοῦς), principe des idées, qu'il place dans le cerveau. Dans le Phèdre, Platon assimile l'âme à un char entraîné par deux coursiers, l'un noir et toujours prêt à faire verser l'attelage dans l'abîme, l'autre blanc, généreux, mais dont l'ardeur a besoin d'être dirigée. Le premier est l'image de l'ἐπιθυμια, le second du θυμός. Le cocher, c'est le νοῦς, qui doit contenir les emportements du cheval noir, et maintenir dans le bon chemin le cheval blanc.

Chacune des parties de l'âme doit avoir sa vertu. La vertu de l'appétit inférieur, c'est la tempérance, celle de l'appétit supérieur, c'est la force ou le courage, celle de la raison, c'est la sagesse, principe des autres vertus. La justice est la vertu parfaite qui résulte de l'accord des autres vertus. L'âme est juste lorsque la paix règne entre ses diverses parties, lorsque chacune exerce sa fonction propre en se subordonnant à celle qui lui est supérieure. Quand l'hydre est domptée par le lion, quand le lion obéit à la raison, il s'établit dans l'âme une harmonie qui est la vertu-même. C'est ainsi qu'on peut dire de la vertu, qu'elle est une ressemblance avec Dieu, une imitation de Dieu : ὁμοίωσις τῷ θεῷ. Le sage a sans cesse les yeux tournés vers Dieu,

comme l'artiste a les siens tournés vers son modèle, et grâce à cette contemplation, il reproduit peu à peu dans son âme, l'image du divin idéal.

Platon, comme Socrate son maître, identifie la vertu à la science du bien. La dialectique des actions ne peut que reproduire celle des pensées. Le mal et l'ignorance ne sont qu'une seule et même chose. Quand l'homme ne pratique pas le bien, c'est qu'il l'ignore. Celui-là est nécessairement bon et vertueux qui a l'intelligence du bien. Platon identifie la vertu non seulement à la science du bien, mais aussi au bonheur. Le bonheur et la vertu sont inséparables « enchaînés l'un à l'autre par des liens de fer et de diamant. » Le juste est toujours heureux. Sans doute, il peut être exposé comme les autres hommes aux coups de la fortune. On peut l'emprisonner, le battre de verges, lui infliger les plus indignes traitements, lui faire subir même le supplice de la croix ; au milieu des tortures, il garde le vrai bonheur, tandis que le tyran sur son trône, entouré de tous les honneurs et au sein de tous les plaisirs, est misérable.

Cette doctrine entraîne comme conséquence l'expiation. Celui qui s'est écarté de l'ordre doit y rentrer, et c'est l'expiation qui opère le retour à l'ordre. Commettre l'injustice, dit Platon, est un malheur, et il vaut mieux la subir, mais le plus grand des malheurs, c'est d'échapper à la peine méritée, c'est l'impunité après l'injustice ; loin donc de craindre l'expiation ici-bas, nous devons la désirer et la rechercher. « Il faut s'offrir aux juges les yeux fermés et de grand cœur, comme on s'offre au médecin pour souffrir les brûlures et les incisions, s'attachant uniquement à la poursuite du beau et du bien, sans tenir compte de la douleur, en sorte que si la faute qu'on a faite mérite des coups de fouet, on se présente pour les recevoir ; si l'amende, on la paye ; si l'exil, on s'y condamne ; si la mort, on la subisse. On doit être le premier à déposer contre soi-même ; on ne doit pas s'épargner, mais mettre tout en œuvre, l'éloquence comme le reste afin de parvenir par la confession de son crime, à être délivré du plus grand des maux, de l'injustice. »

Si les coupables n'expient pas leurs fautes dans cette vie, ils les expieront dans une autre vie. Les méchants y recevront le juste châtiment de leurs vices comme les bons la juste récompense de leurs vertus. Comment s'accomplira cette justice dans

l'autre vie ? Il est difficile ici de dégager la pensée de Platon des mythes poétiques où il l'enveloppe. Tantôt il paraît affirmer l'éternité des peines comme des récompenses, tantôt il semble croire à la transmigration des âmes, au retour des méchants à la pureté primitive, et à la victoire définitive du bien sur le mal. On ne peut douter à la lecture du *Phédon* que Platon n'ait le sentiment profond de l'immortalité de l'âme et de la justice future ; mais ses affirmations sur la destinée humaine ne vont pas sans quelque mélange d'incertitude, et, en définitive, les promesses de l'immortalité ne sont à ses yeux que de beaux risques à courir.

Il y a une psychologie de l'État, comme il y a une psychologie de l'individu. La cité se compose de trois classes comme l'âme se conpose de trois parties : la classe des artisans et des laboureurs qui travaillent à la satisfaction des besoins matériels et qui correspond à l'ἐπιθυμια, la classe des guerriers qui défendent l'État contre les ennemis du dedans et du dehors et qui correspond au θυμός, enfin la classe des magistrats et des philosophes qui sont dans la cité ce que le νοῦς est dans l'âme et à qui revient de droit comme aux meilleurs le pouvoir sur les autres classes. « Tant que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui les rois ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, il n'est point de remèdes aux maux qui désolent les États, ni même selon moi à ceux du genre humain. »

A chaque classe de l'État, comme à chaque partie de l'âme convient une vertu spéciale : la tempérance aux artisans, le courage aux guerriers, la sagesse aux magistrats. Il y a une justice sociale comme il y a une justice individuelle, elle résulte de la subordination et de l'accord des trois classes qui composent la cité. La politique a pour Platon le même objet que la morale, c'est une morale agrandie ; ou plutôt la morale est comprise dans la politique, car l'individu n'existe que pour la cité. L'État a donc pour mission de rendre les hommes vertueux. Le grand obstacle, c'est l'égoïsme des individus ; il est donc nécessaire de prendre des mesures pour subordonner les parties au tout, les intérêts privés aux intérêts publics. C'est dans ce but que Platon demande la suppression de la propriété et de la

famille. Tout doit être commun entre les citoyens. La propriété et la famille les divise, le communisme fera cesser cette division. C'est l'État qui disposera des biens et réglera les unions entre les différents membres de la cité. C'est lui aussi qui se chargera aux frais de tous de l'éducation des enfants.

Platon semble avoir vu les chimères dangereuses de ce système politique qu'il exposa dans le dialogue de la *République* ; aussi y apporte-t-il dans les *Lois* plusieurs correctifs qui le rendent plus acceptable.

Les successeurs immédiats de Platon dans la direction de l'Académie furent Speusippe et Xénocrate.

ARISTOTE (384-322)

Vie et œuvres d'Aristote. — Caractère général de la philosophie d'Aristote. — Métaphysique et théologie. — Psychologie. — Logique. — Morale et politique. — Platon et Aristote.

Vie et œuvres d'Aristote. — Aristote naquit en 384 avant J.-C. à Stagire, colonie grecque de la Macédoine, d'où le surnom qui lui fut donné, de Stagirite. Son père Nicomaque était médecin du roi Amyntas, père de Philippe. A la mort de Nicomaque, le tuteur d'Aristote l'envoya à Athènes suivre les leçons de Platon. Aristote se distingua bientôt parmi les autres disciples du fondateur de l'Académie, qui l'appelaient « le *liseur* ». Platon lui-même l'avait surnommé l'*intelligence* de l'école. Il resta vingt ans à cette école. A la mort de Platon il se rendit en Mysie, puis à Mytilène dans l'île de Lesbos. C'est là que le roi Philippe de Macédoine l'envoya chercher pour être précepteur de son fils Alexandre. On ne sait rien de ce préceptorat, sinon que le royal élève d'Aristote lui était très attaché, et ne cessa de lui témoigner même dans les enivrements de la gloire, la plus profonde gratitude. Il lui envoyait de grandes sommes d'argent pour ses études, et pendant l'expédition d'Asie il fit organiser des recherches pour l'*Histoire des animaux* que composait Aristote.

L'année même où Alexandre entreprit l'expédition d'Asie, Aristote revint à Athènes où il fonda une école de philosophie :

le *Lycée*, ainsi nommé d'un temple voisin consacré à Apollon Lycien. Il enseignait en se promenant sous les portiques avec ses disciples d'où leur noms de *Péripatéticiens* (περιπατητικοί) ou promeneurs. A la mort d'Alexandre en 323, le parti hostile aux Macédoniens l'emporta dans la ville d'Athènes. Aristote devint suspect, et après avoir confié la direction du Lycée à Théophraste, il s'enfuit à Chalcis en Eubée « afin, disait-il, d'épargner aux Athéniens, la honte d'un nouveau crime contre la philosophie ». Il y mourut l'année suivante à l'âge de 62 ans.

Un bibliothécaire d'Alexandrie fit un catalogue des œuvres d'Aristote un siècle après sa mort. Mais ce catalogue est rempli d'inexactitudes. Aristote avait confié ses manuscrits à Théophraste qui les transmit à son disciple Nélée. Celui-ci, pour les mettre en sûreté, les auraient enfouis dans une cave d'où on ne les retira que cent cinquante ans après, et c'est dans un très mauvais état que Sylla les aurait fait transporter à Rome après la prise d'Athènes.

Quoi qu'il en soit, les œuvres authentiques d'Aristote forment une véritable encyclopédie du savoir humain au IVᵉ siècle avant J.-C. Aristote divisait les sciences d'après leur but, en sciences théoriques, pratiques et poétiques. On peut ranger ses œuvres sous ces trois titres. Aux sciences théoriques se rapportent son traité de l'*Ame*, sa *Physique* ou philosophie seconde qui traite de la nature et du mouvement qui en est le fait essentiel, sa *Métaphysique* ou philosophie première qui traite des premiers principes et des premières causes, son *Histoire des animaux* et beaucoup d'opuscules sur différentes parties des sciences naturelles. Aux sciences pratiques se rapportent l'*Éthique à Nicomaque*[1], l'*Économique* et la *Politique*[2]. Aux sciences poétiques se rapportent la *Rhétorique*, la *Poétique* et surtout l'*Organon* ou Logique qui comprend six livres : les *Catégories*, l'*Interprétation* (Proposition), les *Premiers Analytiques* qui traitent du syllogisme, les *Seconds Analytiques* qui traitent de la démonstration, les *Topiques* et les *Sophismes*.

1. La *Grande Morale* et la *Morale à Eudème* ne sont probablement pas des œuvres d'Aristote.

2. Il faut y ajouter la *Constitution des Athéniens* récemment trouvée sur un papyrus et publiée en 1891.

Caractère général de la philosophie d'Aristote — A première vue Aristote s'oppose absolument à Platon. Dans la plupart de ses ouvrages il combat la théorie des Idées. Rien ne prouve, dit-il, l'existence des idées séparées des choses. A quoi bon une théorie qui loin de résoudre le problème philosophique ne fait que le compliquer en doublant le monde réel du monde inutile des idées ? Quel pourrait bien être le rapport des choses et des idées ? Dire des idées qu'elles sont des modèles et y faire participer les choses, c'est se servir de métaphores poétiques pour ne rien dire. Enfin si l'idée est l'essence des choses, comment peut-elle exister séparée des choses ? Il n'y a pas d'autres réalités pour Aristote que les individus. L'idée n'existe pas en dehors des individus, elle n'existe qu'en eux et par eux. Ce n'est pas l'humanité en soi, qui fait qu'un homme est homme, que Socrate, par exemple, est Socrate, c'est son individualité. L'idée générale est l'œuvre de l'esprit qui abstrait les caractères communs à plusieurs individus. La métaphysique doit remplacer la dialectique ; à la théorie des idées il faut substituer la théorie des causes [1].

Métaphysique et théologie. — La métaphysique a pour objet l'être en tant qu'être, l'être en soi. Elle recherche les conditions générales et essentielles de l'être, abstraction faite de l'espace et du temps où se meuvent les existences contingentes. Elle est la science des premiers principes et des premières causes. Quatre causes sont les conditions esssentielles de l'être : la *cause matérielle*, la *cause formelle*, la *cause efficiente* ou *motrice* et la *cause finale*. La cause matérielle ou simplement la matière (ἡ ὕλη), c'est l'élément indéterminé dont une chose est faite : ainsi dans une statue, le bois, la pierre, le marbre, l'airain. La cause formelle, ou simplement la forme (τὸ εἶδος), c'est ce qui détermine la matière, ce qui fait que la chose est ce qu'elle est ; ainsi dans une statue, la figure de tel ou tel héros. La cause efficiente (τὸ διὰ τι), c'est l'agent qui imprime une forme à la matière, ce par quoi une chose est faite, ainsi le sculpteur qui tire une statue du marbre ou de l'airain. La cause finale (τὸ οὗ ἕνεκα), c'est le but qui détermine l'action de la cause efficiente,

1. Dans sa polémique contre Platon, Aristote paraît avoir souvent confondu l'idée générale avec le principe, la cause exemplaire de cette idée.

ce en vue de quoi une chose existe, ainsi le gain ou la gloire pour le sculpteur.

Tout dans la nature est un composé de matière et de forme. Il faut à toute forme une matière, et une matière ne peut exister si une forme ne la détermine. La matière et la forme sont entre elles dans le rapport de la *puissance* et de l'*acte*. La matière peut prendre telle ou telle forme, par exemple le marbre peut revêtir la figure d'Hercule ou de Jupiter. La forme réalise la puissance de la matière. La figure d'Hercule ou de Jupiter était en puissance dans le marbre, le sculpteur la fait passer à l'acte. Mais remarquons que ce qui est matière par rapport à telle ou telle forme, peut avoir déjà une forme propre, il n'est pas absolument sans forme et sans détermination. Ainsi le bois de charpente est matière par rapport à la maison et forme par rapport au bois non coupé. L'âme qui est forme par rapport au corps, est matière par rapport à l'intelligence.

Le passage de la puissance à l'acte constitue le mouvement ou changement. Il y a quatre espèces de mouvements ou changements : le mouvement *substantiel*, la naissance ou la mort, le mouvement *quantitatif*, l'augmentation ou la diminution, le mouvement *qualitatif* ou l'altération, par exemple le passage du chaud au froid, et le mouvement *spatial* ou le déplacement. Tout est mouvement dans la nature. Les existences s'y échelonnent entre deux limites, la matière sans forme qui n'a point de réalité, et la forme sans matière. l'acte sans puissance qui existe en dehors de la nature. Et la nature tout entière est soumise à une loi de progrès qui l'élève des formes inférieures aux formes supérieures, la puissance faisant de plus en plus place à l'acte, et l'acte se trouvant de moins en moins mêlé de puissance.

Le mouvement de la nature est éternel. Mais un mouvement éternel suppose éternellement non seulement un mobile mais un moteur, et de moteur en moteur il faut arriver à un premier moteur qui communique le mouvement et soit lui-même immobile (κινοῦν ἀκίνητον), sous peine d'admettre une série infinie de mouvements reçus et communiqués, ce qui est impossible. Ce *premier moteur immobile*, ce principe immuable du mouvement, c'est Dieu.

En somme la puissance suppose l'acte qui la précède. Ce n'est pas le germe, ce n'est pas l'ébauche qui explique l'être

achevé, l'être parfait ; c'est l'être parfait qui explique l'ébauche. En Dieu, cause première et éternelle du mouvement, il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas de puissance, parce qu'il n'y a pas d'imperfection. Il est l'*Acte pur*, c'est-à-dire sans mélange de puissance et d'indétermination.

L'activité la plus haute, c'est la pensée. Dieu est donc essentiellement intelligence et pensée, et l'objet de sa pensée c'est lui-même, une pensée parfaite ne pouvant avoir qu'un objet parfait, d'où la célèbre définition de Dieu dans Aristote ; Dieu est la *pensée de la pensée* : ἐστίν ἡ νόησις νοησέως νόησις. Mais tant vaut l'acte, tant vaut le plaisir qui l'accompagne. Une activité parfaite ne peut engendrer qu'un bonheur parfait. Dieu est donc souverainement heureux. « Ce n'est que pendant quelques instants que nous pouvons jouir de la félicité parfaite. Dieu la possède éternellement. La jouissance pour lui, c'est son acte même.... La pensée en soi est la pensée de ce qu'il y a de meilleur, et la pensée par excellence est la pensée du bien par excellence. La contemplation de cet objet est donc la jouissance suprême et le souverain bonheur [1]. »

« A cette pensée qui se pense, est suspendu le monde comme une pensée qui ne se pense pas et qui tend à se penser [2]. » Dieu ne connaît pas le monde. « Il est des choses, dit Aristote, qu'il vaut mieux ignorer que connaître, » Dieu est absorbé dans la contemplation de sa propre essence, et il serait indigne de lui de s'abaisser à la pensée des êtres inférieurs. Le monde est pourtant un tout harmonieux, un poëme bien composé. Comment expliquer cet art et cette harmonie ? par l'action de Dieu sans doute, mais par une action inconsciente. Dieu meut et organise le monde, non comme cause efficiente, mais comme cause finale. Il agit sur le monde sans le savoir ni le vouloir. Tout être tendant naturellement vers sa fin dernière, Aristote suppose que non seulement le monde des esprits, mais celui des corps, gravite de lui-même par un mouvement spontané vers Dieu, suprême intelligible et suprême désirable, qui l'attire comme l'aimant attire le fer, comme l'objet aimé attire celui qui l'aime.

Psychologie. — L'homme est un composé de matière et de

1. *Métaphysique*, XII.
2. Boutroux. — *Études d'histoire de la philosophie*, 139.

forme ; le corps est la matière, l'âme est la forme, « elle est, dit Aristote, la forme d'un corps organisé qui a la vie en puissance. » Le corps organisé ne vit et n'existe que grâce à l'âme qui en est la cause finale. Mais aussi l'âme n'est une réalité qu'en tant qu'elle est l'âme d'un corps, l'énergie d'un organisme. De ce rapport, entre l'organisme et l'âme résulte l'impossibilité de la métempsychose suivant laquelle une âme quelconque peut habiter un corps quelconque. L'âme étant la forme ou l'acte du corps, elle est déterminée par la nature et l'organisation du corps qu'elle anime. Aristote distingue trois sortes d'âmes : l'âme *végétative* propre aux plantes et principe de la nutrition, l'âme *sensible* propre aux animaux et principe des opérations sensitives, et l'âme *raisonnable* principe des opérations intellectuelles et propres à l'homme. Mais les formes supérieures supposent les formes inférieures. L'âme sensible suppose chez l'animal l'âme végétative et l'âme raisonnable, suppose chez l'homme, l'âme végétative et l'âme sensible.

Dans la théorie de la connaissance, sans être empiriste Aristote admet qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens. Unie au corps l'âme ne peut naturellement acquérir des idées que par les sens. A l'origine l'esprit est comme une table rase, il attend les images des sens pour en recevoir et en abstraire son objet propre, l'universel, l'idée proprement dite, d'où la distinction de l'*intellect passif* (νοῦς παθητικός), et de l'*intellect actif* (νοῦς ποιητικός). « On doit distinguer deux intellects, l'un capable de devenir toutes choses, l'autre capable de donner à toutes choses une forme ; le premier représentant la matière de la pensée, le second en étant la cause et la forme[1] ». C'est à l'occasion des représentations sensibles que se forment les idées dans l'intellect passif ; mais c'est l'intellect actif qui les dégage par l'abstraction, et il ne les dégage que parce qu'il les produit. « L'intellect actif est à l'intelligible enveloppé dans les formes sensibles, ce qu'est la lumière propre à la lumière que réfléchissent les corps. La lumière soit directe, soit en se réfléchissant par les corps agit sur le sens de la vue et fait passer à l'acte les couleurs que ce sens contenait en puissance. De même l'intellect actif, soit directement, soit par une

1. *Traité de l'âme*, III, 5.

sorte de réflexion (au moyen de l'intelligible qui est présent aux choses sensibles, comme essence, loi, cause, fin,) agit sur l'intellect passif, et fait passer à l'acte les formes intelligibles qui sont en lui des puissances. L'intellect actif c'est donc l'intelligible même mais l'intelligible devenu pensée. C'est lui qui produit en nous tout intelligible, soit directement, soit en se reconnaissant dans les formes intelligibles qu'enveloppent les formes sensibles. Éteignez la lumière, il n'y a plus de couleurs, éteignez l'intellect actif, il n'y a plus ni vérité, ni science. On pourrait dire encore que l'intellect actif, c'est-à-dire l'intelligible devenu pensée, peut seul reconnaître dans le monde, l'intelligible véritable, par une sorte de contact et de sympathie[1]. »

La volonté est une combinaison de l'intelligence et du désir. En tant que désir, elle pose des fins à réaliser, en tant qu'intelligence, elle en détermine les moyens. La volonté est libre. Si elle tend nécessairement au bien, elle peut préférer un bien à un autre, et reste maîtresse du choix de ses moyens. L'homme est vraiment le *père de ses actes*.

Aristote croit-il l'âme immortelle ? Ses interprétateurs ne sont pas d'accord sur cette question. « Aristote, dit M. Huit, traite l'immortalité de l'âme, de question oiseuse et ses jugements sont si vagues, si peu arrêtés qu'ils ont donné lieu aux interprétations les plus contradictoires. » Il faut distinguer dans l'âme humaine les facultés qui dépendent du corps et celles qui n'en dépendent pas. Pour les premières, elles subissent sans aucun doute le sort des choses terrestres et finissent avec le corps. Sensation, imagination, mémoire, intellect passif partagent la destinée du corps sans lequel on ne peut les concevoir. Seul l'intellect actif, essentiellement distinct du corps, qui conçoit l'universel et le divin, a le privilège de l'immortalité. Mais il est difficile de dire quelle est précisément la nature de cet intellect actif dans la pensée d'Aristote, et quelle immortalité il lui attribue. Est-elle bien une immortalité personnelle ? N'est-elle pas plutôt l'immortalité des panthéistes et ne se confond-elle pas avec l'éternité de la pensée divine ?

Logique. — La logique est pour Aristote la science de la démonstration. On en a réuni les différents éléments dans les

1. Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie*, 122.

six livres de *l'Organon* qui excerça une si grande influence surtout au moyen âge. Nous ne pouvons faire ici l'analyse de la logique d'Aristote ; il nous faudrait redire à peu près tout ce qui constitue un traité de logique formelle. Kant affirmait que la théorie du syllogisme en particulier n'avait pas fait un pas soit en avant soit en arrière, après Aristote. Depuis plus de vingt siècles qu'on commente les *Analytiques* on n'y a pas trouvé un mot à reprendre ni fait une addition d'une réelle importance. C'est une des gloires les plus incontestables d'Aristote d'avoir analysé les formes du raisonnement déductif avec une rigueur et une précision qu'on n'a jamais dépassées. Il est le plus grand nom dans l'histoire de la logique.

Morale et politique, — Les êtres inférieurs atteignent leurs fins nécessairement et par le simple jeu des forces naturelles. C'est librement que l'homme poursuit la sienne ou s'en détourne. Mais d'abord quelle est cette fin ? Autrement dit en quoi consiste le souverain bien ? Le souverain bien pour Aristote, c'est le *bonheur*, et le bonheur résulte de l'activité proprement humaine. Réaliser *l'idée de l'homme* (τὸ ἀνθρωπεύεσθαι), tel doit être le but de la vie humaine. Or la faculté humaine par excellence, c'est la raison. L'acte humain le plus noble, le plus élevé, c'est la pensée. La perfection est donc dans la contemplation de l'intelligible, dans la pensée de la pensée. La ressemblance à Dieu, on le voit, est pour Aristote, comme pour Platon, l'idéal moral. Et comme le plaisir se mesure à l'acte, le bonheur, qui est la forme supérieure du plaisir, ne peut que s'ajouter à la forme parfaite de l'activité. Les plus grands malheurs ne peuvent rendre l'homme de bien vraiment misérable. Toutefois, et ici Aristote se sépare de Platon, le bonheur n'est complet qu'à certaines conditions de santé, de fortune, d'honneur, d'amitié.

La contemplation de l'intelligible, la pensée qui se pense et la félicité parfaite qui en résulte, c'est là un idéal que la divinité seule réalise sans cesse. L'homme peut y atteindre par intermittence, et qu'il se garde bien de suivre les conseils de ceux qui le dissuadent de l'effort vers cet idéal, sous le prétexte qu'il sortirait de sa condition humaine et mortelle. C'est le devoir de l'homme de se rendre digne de l'immortalité. « Si la raison est quelque chose de divin par rapport à l'homme, la

vie remplie par l'action de la raison est divine en comparaison de la vie humaine. Et ainsi nous ne devons pas comme on nous le conseille n'avoir que des pensées humaines parce que nous sommes hommes, et n'avoir que des pensées mortelles parce que nous sommes mortels. Mais nous devons autant qu'il est possible, nous faire immortels, et nous efforcer en toutes choses de vivre par la partie de nous-mêmes qui est la plus excellente. Car si ce genre de vie ne peut tenir qu'une petite place dans notre existence terrestre, par sa grandeur et sa dignité il est au-dessus de tout [1]. »

Moins élevées, mais plus facilement praticables sont les vertus morales qui consistent dans l'habitude d'un juste milieu convenable à notre nature. L'homme ne naît pas vertueux, mais la nature humaine est disposée à la vertu ; il faut développer ces dispositions, les faire passer de la puissance à l'acte. C'est l'œuvre commune de la raison et de la volonté. L'une et l'autre sont nécessaires. Car pour contenir ses passions dans de justes bornes, l'homme doit d'abord philosopher avec elles, et ensuite tenir constamment le milieu entre l'excès et le défaut. La vertu de courage est l'habitude d'un juste milieu entre la lâcheté et la témérité ; la vertu de tempérance est l'habitude d'un juste milieu entre l'intempérance et l'insensibilité. La libéralité tient le milieu entre la prodigalité et l'avarice ; la magnanimité entre l'insolence et la bassesse. Le juste milieu varie avec les individus et les circonstances. Autre est la vertu d'un homme, autre celle d'un enfant ou d'un esclave.

Il y a des vertus sociales comme il y a des vertus individuelles. La première des vertus sociales est la *justice*. Aristote distingue la justice *commutative* qui préside aux échanges et qui a pour règle l'égalité, et la justice *distributive* qui préside au partage des biens et des honneurs et qui a pour règle la proportion. L'équité est plus parfaite que la justice parce qu'elle tient compte des personnes et des circonstances propres à chaque action. La justice, dit Aristote, ressemble à une règle de fer qui donne une mesure inflexible, l'équité à la règle de plomb des architectes lesbiens qui se plie à la forme et aux contours de la pierre. La seconde des vertus sociales est *l'ami-*

1. *Éthique à Nicomaque*, x, 7.

tié, condition des sociétés durables. « Il y a trois sortes d'amitiés, l'une fondée sur le plaisir, l'autre sur l'intérêt, la troisième sur la vertu ou l'honnêteté. » La seule amitié véritable est celle des hommes vertueux.

Platon construit à priori sa cité idéale, et c'est parce qu'une base expérimentale solide manque à l'édifice, que le chimérique y cotoie sans cesse le vrai, que le possible et l'impossible s'y confondent à chaque instant. Aristote a sur Platon le mérite de procéder par observation et par expérience et de s'appliquer à bien établir les faits avant d'en dégager des lois politiques. L'homme est essentiellement un animal sociable (ζῶον πολιτικόν) « et celui qui reste sauvage par organisation et non par l'effet du hasard, est certainement un être dégradé ou un être supérieur à l'homme. » Pas plus que Platon, Aristote ne sépare la morale de la politique, et il veut que l'État ait pour mission de rendre les citoyens vertueux. Mais il condamne sans réserves le communisme de Platon. Non seulement il est inapplicable, mais il méconnaît les inclinations de la nature humaine et l'intérêt de l'État. La propriété et la famille ne sont pas choses artificielles, mais naturelles, et elles procurent à l'État les plus grands avantages. Sur l'esclavage, Aristote n'a pas su s'affranchir des idées de son temps. Non seulement il l'accepte comme un fait nécessaire, mais il le juge légitime, et essaye de démontrer qu'il est de droit naturel. « La nature, dit-il, a formé le corps des hommes libres différent du corps des esclaves, car elle a fait les uns pour commander, les autres pour obéir. » L'esclave n'a de raison que ce qu'il faut pour comprendre la raison de son maître ; il est donc juste qu'il lui appartienne.

En ce qui concerne la forme du gouvernement, ce n'est qu'après avoir analysé et étudié cent cinquante-huit constitutions passées ou présentes qu'Aristote se prononce sur celle qu'il juge la plus pratique dans les conditions ordinaires. Toute constitution doit tenir compte des mœurs, du caractère, des besoins du peuple pour qui elle est faite. La plus mauvaise en elle-même peut être en certains cas la meilleure. Il y a trois formes de gouvernements : la monarchie, l'aristocratie et la république, suivant que le pouvoir est aux mains d'un seul ou de plusieurs, ou du plus grand nombre. Ces formes justes peuvent dégénérer en formes corrompues : la tyrannie, l'oli-

garchie et la démocratie, si le pouvoir recherche son intérêt propre au lieu de l'intérêt général. En principe la meilleure forme de gouvernement est celle qui garantit le mieux l'ordre et la liberté. Pratiquement, c'est une république tempérée tenant le milieu entre l'oligarchie et la démocratie, et où domine la classe moyenne.

Les successeurs immédiats d'Aristote dans la direction du Lycée furent Théophraste, Straton de Lampsaque et Lycon de Laodicée.

Platon et Aristote. — Il est d'usage de mettre en parallèle Platon et Aristote pour les opposer l'un à l'autre. D'ailleurs comme nous l'avons dit, Aristote ne néglige aucune occasion de faire la critique de la théorie des Idées, qui est le centre du Platonisme. Pourtant l'opposition est plus apparente que réelle. Quoi qu'il en ait pensé, Aristote est peut-être celui des disciples de Platon, qui soit resté le plus fidèle aux doctrines de son maître.

Sans doute leur méthode est différente. Platon voile sa pensée sous des formes mythiques ou poétiques, il se plaît aux images et aux allégories, et il est souvent difficile de dégager de leur enveloppe littéraire les procédés qu'il met en œuvre. Aristote est un esprit rigoureux, méthodique, scientifique. Si Platon ne condamne pas absolument l'expérience, il y a recours le moins possible ; c'est aux intuitions de la raison et aux grandes aspirations de l'âme qu'il demande la vérité. Aristote a le goût profond de l'observation. Son premier souci est celui des faits, c'est l'expérience qu'il consulte d'abord avec un soin minutieux, et s'il la dépasse, c'est toujours en prenant son point de départ dans les données qu'elle lui fournit.

S'ils diffèrent par l'esprit de leur méthode, Platon et Aristote se rapprochent singulièrement dans les résultats généraux de leurs recherches, et dans les idées maîtresses qui dominent leurs systèmes. L'un et l'autre ont bien compris à la suite de Socrate que l'objet de la science n'est pas l'individu qui passe, mais l'universel qui reste. Pour Platon l'essence de l'être est dans son idée, pour Aristote elle est dans sa forme ; mais l'idée platonicienne et la forme aristotélicienne sont-elles incompatibles ? et le conceptualisme d'Aristote n'appelle-t-il pas le complément du réalisme modéré qui affirme l'existence des genres

et des espèces dans l'intelligence divine à l'état de modèles ou de causes exemplaires. L'universel n'a de réalité que dans les individus, mais c'est en Dieu qu'il faut chercher le principe et la raison dernière de l'universel, sa cause efficiente aussi bien que sa cause finale.

C'est, malgré les divergences, la même ressemblance profonde entre les deux philosophes, si l'on passe de la théorie de la connaissance à celle de la réalité. Pour Platon le monde sensible a sa raison d'être dans le monde intelligible, le monde des êtres qui changent et qui passent a son principe dans un monde d'existences permanentes et immuables. Et ces existences permanentes et immuables, comment les entendre sinon comme des modalités de l'idée du Bien, de l'être absolument parfait, idéal de toute réalité et de toute perfection ? pour Aristote l'acte précède la puissance ; tout mouvement, tout passage de la puissance à l'acte suppose un moteur, et de moteur en moteur il s'éléve à un moteur immobile, acte pur, sans mélange de puissance, c'est-à-dire, d'imperfection, terme suprême d'une sorte de désir immanent à toute la nature. Dans la question des rapports de Dieu avec le monde, l'avantage reste à Platon qui a bien vu qu'absorber la divinité dans la contemplation d'elle-même, et lui refuser le souci du monde, c'était l'amoindrir. Aristote en méconnaissant la Providence, a méconnu par le fait même la nature divine, et préparé les voies à des disciples qui susbtitueront la physique à la métaphysique, et identifieront Dieu et la nature. Aristote n'en a pas moins compris comme Platon que le parfait selon la parole de Bossuet, est le premier en soi et dans nos idées, que l'imparfait en toute façon n'en est qu'une dégradation.

En morale et en politique la supériorité d'Aristote est incontestable. Platon ne fait pas sa part à l'activité libre de l'homme. S'il ne nie pas formellement le libre arbitre, il l'a comme Socrate trop oublié, et ses idées morales et politiques subissent les conséquences fâcheuses de cet oubli. C'est un des mérites d'Aristote d'avoir corrigé sur ce point la doctrine de son maître.

Il reste que Platon et Aristote sont les deux grands métaphysiciens, et peut-être les deux plus grands génies de l'antiquité grecque. On disait au moyen âge qu'Aristote avait été le précurseur du Christ dans les choses de la nature, comme saint

Jean-Baptiste dans les choses de la grâce ; on voyait en lui le vrai représentant de la raison. Pour avoir été moins remarquée l'influence de Platon sur la pensée humaine n'a pas été de beaucoup moins grande. Toutefois on ne saurait nier que l'Aristotélisme réponde plus que le Platonisme aux préoccupations scientifiques de notre époque. Aristote est sinon le plus grand, du moins le plus moderne des philosophes anciens.

LES PETITS SOCRATIQUES

L'école mégarique. — L'école cyrénaïque. — L'école cynique.

Les grands Socratiques, Platon et Aristote, sont restés fidèles à l'esprit de la philosophie de Socrate, qu'ils ont continuée et complétée, en y mettant la marque de leur génie. Parallèlement à l'Académie et au Lycée, d'autres écoles beaucoup moins importantes, et plus ou moins infidèles aux principes posés par Socrate, sortirent de son enseignement. On les groupe dans l'histoire de la philosophie sous le nom de *petits socratiques* ou de *demi-socratiques*. Nous dirons quelques mots de trois d'entre elles, de l'école mégarique, de l'école cyrénaïque et de l'école cynique.

L'école mégarique. — L'école mégarique fut fondée par Euclide de Mégare qu'il ne faut pas confondre avec Euclide le géomètre. Ce dernier vivait en Égypte sous les Ptolémées. Euclide de Mégare avait d'abord été disciple de Parménide, et devenu ensuite disciple de Socrate et fondateur d'école, il conserva toujours des Éléates quelques idées et un grand amour de la discussion. Tout ce qui est multiple, changeant, particulier n'est ni réel ni possible. La réalité n'appartient qu'à ce qui est connu par la raison, à l'Unité immuable qu'il identifie avec le Bien. Euclide et ses successeurs excellaient dans la dialectique dont parfois ils abusèrent d'où le nom de *disputeurs* qui leur fut donné, et celui d'*éristique* sous lequel est souvent désignée l'école mégarique. Citons parmi les disciples d'Euclide, Eubulide de Milet et Stilpon de Mégare. Quelques sophismes d'Eubulide sont devenus célèbres : le menteur, le monceau, le cornu. Voici les deux derniers : On a ce qu'on n'a pas perdu, or vous

n'avez pas perdu de cornes, donc vous en avez. — Un grain de blé fait-il un tas de blé ? non ; et deux ? non ; et trois ? non..... donc un million de grains ne font pas un tas de blé.

L'école cyrénaïque. — L'école cyrénaïque fut fondée par Aristippe de Cyrène. Il avait d'abord été disciple du sophiste Protagoras. Attiré par la grande réputation de Socrate, il suivit ses leçons ; mais l'enseignement de Socrate ne convertit pas plus Aristippe qu'il n'avait converti Euclide. Aristippe ne retint de son second maître que la nécessité de donner à la philosophie un caractère pratique. Il confondit le bien avec le plaisir, non le plaisir calme et paisible, mais le plaisir en mouvement : ἡδονὴ ἐν κινήσει. Dans la recherche des plaisirs, l'homme n'a pas à s'inquiéter de leur nature ni de leur suite. Il doit poursuivre la satisfaction actuelle, immédiate, violente, de ses inclinations et de ses passions par tous les moyens possibles et sans souci de l'avenir, tout en restant maître de soi-même, de manière à pouvoir dire : ἔχω οὐκ ἔχομαι, je possède, mais je ne suis pas possédé, pensée que traduisait Horace dans ce vers bien connu :

Et mihi res, non me rebus, subjungere conor.

Les principaux disciples d'Aristippe furent sa fille Arété et son petit-fils Aristippe le jeune, Eudoxe de Cnide, Théodore l'athée, et Hégésias. Avec ce dernier, l'hédonisme et cela n'a rien que de naturel, tourne au pessimisme. La douleur s'imposant à nous sous mille formes, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, le mieux est de mourir. On l'avait surnommé de son temps : l'*orateur de la mort*.

L'école cyrénaïque donnera naissance à l'épicurisme.

L'école cynique. — L'école cynique eut pour fondateur Antisthènes qui, avant d'entendre Socrate, avait été disciple de Gorgias. Elle est ainsi appelée du Cynosarge, gymnase d'Athènes consacré à Hercule et où Antisthènes réunissait ses disciples. Il enseignait que les idées générales n'ont aucune valeur, et que d'ailleurs la science est inutile. La vertu est le souverain bien, tout le reste est indifférent. Santé, honneurs, richesses, ce sont là de faux biens. L'homme doit les mépriser et travailler à se rendre libre par l'affranchissement du désir. Le sage est celui qui a le moins de besoins et qui prend le plus de peine. Son modèle, c'est Hercule.

Partant de ce principe qu'il n'y a de vrai bien que la vertu, les disciples d'Antisthènes affectaient le plus grand dédain de l'opinion et des convenances sociales, voire même de la pudeur, et justifièrent ainsi leur nom de cyniques (κυνικόι de κύων chien). Les plus célèbres furent Cratès de Thèbes et Diogène de Sinope. Diogène, ce *Socrate en délire*, comme l'appelait Platon, se donnait à lui-même le nom de chien, et menait au milieu d'Athènes la vie la plus étrange. Le tonneau où il s'abritait, le manteau troué dont il s'enveloppait, l'écuelle qui lui servait à boire, et qu'il jeta ensuite comme superflue, sont devenues légendaires. On le voit en plein jour allumer une lanterne, c'était pour chercher un homme. Une autre fois il repousse la main d'Alexandre le Grand, en lui demandant de s'ôter de devant son soleil. Sous prétexte de vivre conformément à la nature, il affichait les mœurs les plus excentriques et les plus grossières.

C'est de l'école cynique que sortira le stoïcisme.

Ouvrages à consulter

Barthélemy Saint-Hilaire. — *Logique d'Aristote.*

Blanc (Elie). — *Histoire de la philosophie*

Boutroux. — *Études d'histoire de la philosophie.*

Chaignet. — *Vie de Socrate.* — *Histoire de la psychologie chez les Grecs.*

Denis. — *Histoire des idées morales dans l'antiquité.*

Fonsegrive. — *Essai sur le libre arbitre.*

Fouillée. — *La philosophie de Socrate.* — *La philosophie de Platon.*

Gonzalez. — *Histoire de la philosophie.*

Huit. — *Études sur les dialogues de Platon.*

Janet. — *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel.*

— *Histoire des théories politiques dans leurs rapports avec la morale.*

Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie.*

Kaufmann. — *Philosophie naturelle d'Aristote.* — *Étude de la cause finale.*

Ollé-Laprune. — *La morale d'Aristote.*

Piat. — *Socrate.* — *L'intellect actif.*

Ravaisson. — *Essai sur la métaphysique d'Aristote.*

Renouvier. — *Manuel d'histoire de la philosophie anicenne.*

Simon (Jules). — *Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote.*

Waddington. — *La psychologie d'Aristote.*

Zeller. — *Histoire de la philosophie des Grecs.*

TROISIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE POST-SOCRATIQUE

Il semble que Platon et Aristote aient épuisé en Grèce le génie de la spéculation. Leurs successeurs dans les grandes écoles qu'ils avaient fondées ne surent même pas rester fidèles à leurs principes et conserver sans altération leurs doctrines. Les Académiciens et les Péripatéticiens dégénèrent bien vite. A la théorie des idées se substitue chez les premiers celle des idées-nombres, et le Pythagorisme envahit le Platonisme. Les seconds sacrifièrent de plus en plus la métaphysique à la physique, et glissèrent dans le matérialisme. Après la période socratique, on s'attache de préférence à la valeur pratique des doctrines ; la question du souverain bien domine toutes les autres, et la morale est presque toute la philosophie. Les principales écoles de la période post-socratique sont l'école sceptique, l'école épicurienne, l'école stoïcienne, et l'école néo-platonicienne.

I — L'ÉCOLE SCEPTIQUE

Pyrrhon. — La nouvelle Académie : Arcésilas et Carnéade. — Les nouveaux sceptiques : Ænésidème, Agrippa, Sextus Empiricus.

Le scepticisme fut préparé par la sophistique. Le sophiste se distingue sans doute du sceptique, car le doute n'est qu'un moyen pour le premier tandis qu'il est une fin pour le second, et si celui-ci ne se prononce sur rien, celui-là se prononce sur tout, soutenant indifféremment, sur n'importe quel sujet, l'affirmative et la négative suivant les intérêts du moment. Mais, en définitive, l'aboutissement est le même. Si tout est vrai, rien n'est vrai. Tout affirmer et tout nier, cela revient à ne croire à

rien et à douter de tout. L'histoire de la sophistique fait donc partie de celle du scepticisme.

Pyrrhon. Le fondateur du scepticisme fut Pyrrhon, d'où le nom de Pyrrhoniens donné aux sceptiques. Pyrrhon naquit à Élis l'an 360 avant J.-C. Il suivit Alexandre le Grand dans l'expédition des Indes avec son maître Anaxarque, philosophe de l'école atomistique. De retour dans son pays, il fut chargé par ses compatriotes des fonctions du sacerdoce, et fonda une école de philosophie qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Pyrrhon avait vu les gymnosophistes indiens, il avait été vivement frappé de leur indifférence mystique et il crut y voir la source du vrai bonheur. Rien de plus changeant que les opinions des hommes sur la nature des choses. « Comme naissent et tombent les feuilles des arbres, disait Homère, ainsi les opinions des mortels. » Gardons-nous de rien affirmer, comme de rien nier. Ne disons pas : ceci ou cela est ou n'est pas, contentons-nous de dire : il me semble que ceci ou cela est ou n'est pas. N'affirmons rien au delà de l'apparence ; suspendons notre jugement sur la réalité. Cette abstention de tout jugement (ἐποχή, ἀφασία) éloignera le trouble de notre vie, nous donnera le repos et la paix (ἀταραξία), et nous rendra heureux.

Le principal disciple de Pyrrhon fut Timon le *sillographe*. Il enseigna sans la modifier la doctrine du maître. Poëte autant que philosophe, il est connu surtout comme l'auteur d'une satire en vers hexamètres, les *Silles*, dirigée contre tous les philosophes à l'exception de Xénophane et de Pyrrhon. Socrate et Platon y sont particulièrement maltraités.

La Nouvelle Académie : Arcésilas et Carnéade. — Le courant sceptique se continue dans la Nouvelle Académie. Cette école prétend garder l'esprit du Platonisme ; en réalité, ce sont les idées du Pyrrhonisme qu'elle défend et propage. Les principaux représentants de la Nouvelle Académie (seconde et troisième Académie), furent au troisième siècle avant J.-C. Arcésilas, au deuxième siècle Carnéade.

Arcésilas n'a rien écrit. C'est surtout par Cicéron qui dans les questions spéculatives s'est fait son disciple que nous le connaissons. Il prit à la lettre le mot célèbre de Socrate : « tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien », et s'attaqua de préférence au dogmatisme des Stoïciens. Zénon de Cittium prétendait que

le critérium de la certitude est dans certaines représentations qui portent avec elles la preuve de leur vérité. Mais, objecte Arcésilas, comment distinguer une représentation véridique de celle qui ne l'est pas ? par une troisième. Comment discerner la vérité de celle-ci sinon par une quatrième ? et ainsi de suite. La conclusion c'est qu'il faut suspendre son jugement, et se contenter du vraisemblable. Pour agir raisonnablement l'homme n'a pas besoin d'une science certaine, la probabilité lui suffit.

Carnéade comme Arcésilas n'a rien écrit. Mais la tradition nous montre en lui un dialecticien très habile et doué d'un grand talent de parole. Il combattit le dogmatisme de Chrysippe avec toute l'ardeur qu'Arcésilas avait mise à combattre celui de Zénon, et il aimait à dire que « si Chrysippe n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de Carnéade ». Envoyé à Rome par les Athéniens pour une affaire d'impôts, il frappa d'admiration les Romains par son habileté à soutenir sur toutes sortes de sujets le pour et le contre avec la même éloquence entraînante. Cicéron rapporte qu'un jour il défendit admirablement la cause de la justice, et que le lendemain il se faisait applaudir des mêmes auditeurs en soutenant que la justice n'est qu'un vain mot. Caton le fit chasser de Rome. A la certitude, il substitue comme Arcésilas la probabilité dont il distingue avec plus de rigueur les degrés. Il y a des représentations vraisemblables en elles-mêmes, c'est le premier degré de la probabilité ; il y a des représentations qui vraisemblables en elles-mêmes ne sont pas contredites par d'autres, c'est le second degré ; il y a enfin des représentations qui vraisemblables en elles-mêmes non seulement ne sont pas contredites, mais sont confirmées par d'autres, c'est le troisième degré.

Les nouveaux sceptiques : Ænésidème, Agrippa, Sextus Empiricus. — Le scepticisme fut renouvelé au commencement de l'ère chrétienne par Ænésidème, Agrippa et Sextus Empiricus.

Ænésidème né à Gnosse en Crète vivait au premier siècle de notre ère, et enseigna à Alexandrie. Tous ses écrits sont perdus. Le principal était intitulé : *Discours Pyrrhoniens.* Il y montrait d'abord l'inconséquence des nouveaux Académiciens qui accordaient au vraisemblable une autorité qui suppose la croyance au vrai. Il y développait ensuite les *dix tropes* ou lieux

communs auxquels Pyrrhon avait ramené les motifs de douter. Précurseur tout à la fois de Hume et de Kant, il attaque le principe de causalité dont il nie la valeur objective.

Agrippa vivait probablement au IIe siècle après J.-C. Il ramena à cinq les motifs du doute, insista sur le caractère subjectif et relatif de nos idées, sur le désaccord des philosophes, sur le diallèle que dissimulent leurs raisonnements, sur la régression à l'infini.... Comment, par exemple, un syllogisme pourrait-il donner la certitude ? Sa majeure est la conclusion d'un syllogisme précédent dont la majeure est la conclusion d'un autre syllogisme.... et ainsi de suite à l'infini.

Sextus Empiricus, le dernier des sceptiques grecs, médecin d'une grande érudition, vivait à Alexandrie au IIIe siècle après J.-C. Tous ses ouvrages de médecine empirique ont été perdus, mais il reste deux de ses ouvrages de philosophie très précieux pour l'histoire du scepticisme : les *Hypotyposes pyrrhoniennes* et un traité *contre les Mathématiciens.* Dans le dernier de ces ouvrages il fait le procès de toutes les sciences, et refuse la certitude aux mathématiques comme aux autres sciences. Dans le premier il a recueilli les arguments des sceptiques pyrrhoniens ou académiciens, et les ramène à l'argument tiré de la relativité de la connaissance. La conclusion, c'est que rien n'est ceci plutôt que cela. Théoriquement il faut suspendre son jugement, pratiquement il faut agir suivant l'expérience et la coutume.

II — L'ÉCOLE ÉPICURIENNE

Vie d'Épicure. — Physique épicurienne. — Logique épicurienne. — Morale épicurienne.

Vie d'Épicure. — Épicure (**341-270**) avant J.-C.) naquit dans un bourg de l'Attique. Son père était maître d'école et sa mère devineresse. Peu de temps après sa naissance, ses parents s'établirent à Samos. Épicure y aida sa mère dans ses pratiques de sorcellerie, ce qui contribua sans doute à faire plus tard de lui l'ennemi de tout ce qu'il jugeait superstition. Il s'adonna de bonne heure à la philosophie, et bien qu'il déclare n'avoir pas eu de maîtres, il connut les œuvres d'Anaxagore, d'Arché-

laüs et surtout de Démocrite. Vers l'âge de trente-six ans, il vint se fixer à Athènes et y ouvrit dans des *Jardins* qu'il s'était procurés, une école de philosophie qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Ses disciples vivaient en commun comme ceux de Pythagore, et leur amitié est restée célèbre non moins que le grand ascendant exercé sur eux par leur maître. La tradition nous représente d'ailleurs Épicure comme un modèle d'aménité et de patience. Il supporta courageusement, mais non sans orgueil, la longue et cruelle maladie dont il mourut. Nous connaissons Épicure surtout par Lucrèce, Cicéron et Diogène Laerce. Il avait écrit un grand nombre d'ouvrages, mais il n'en est resté que des fragments, trois lettres, et ses fameuses maximes ou sentences — κυρίαι δόξαι — qu'il dictait à ses disciples. Les principaux furent Métrodore, Hermarchus, Apollodore, et plus tard au premier siècle avant J.-C. Zénon l'épicurien, et surtout Lucrèce.

Rendre les hommes heureux, tel est le but de la philosophie d'Épicure ; aussi la morale en est-elle la partie essentielle ; les deux autres parties : physique, logique ou canonique n'en sont que les préliminaires.

Physique épicurienne. — Un des grands obstacles au bonheur des hommes, c'est la crainte des dieux et de la mort. La science de la nature doit dissiper cette crainte. La physique d'Épicure est en grande partie une reproduction de celle de Démocrite. Tout est matière. Le monde et tout ce qui le constitue résulte de la combinaison fortuite des atomes qui, infinis en nombre, se meuvent de toute éternité dans le vide. Comment les atomes ont-ils pu se rencontrer? Épicure juge l'explication de Démocrite insuffisante et attribue aux atomes une sorte de spontanéité, un pouvoir de décliner, de dévier, de changer la direction de leur mouvement en des points de l'espace et à des moments absolument indéterminés[1]. Abandonnés à la seule pesanteur les atomes tomberaient éternellement dans le vide sans pouvoir se rencontrer. Le *clinamen*, c'est ainsi que Lucrèce appelle le pouvoir de déclinaison des atomes, leur permet de se heurter, de s'accrocher, de se rencontrer n'importe où et n'importe quand, et de former ainsi des combinaisons innombrables.

1. *Nec regione loci certa, nec tempore certo.* LUCRÈCE, II, 221.

L'âme, comme le reste est un composé d'atomes qui ne se distingue des autres que par plus de subtilité et de mobilité. Leur pouvoir de décliner, c'est la liberté, liberté toute d'indifférence, mais qui suffit pour les arracher à la fatalité « *fatis avulsa voluntas.* »

Sans doute, puisque nous avons l'idée des dieux, ils existent; mais ce sont des dieux oisifs. Ils vivent heureux et tranquilles dans les espaces vides qui séparent les mondes, sans le moindre souci ni des hommes ni des choses. La vie divine, c'est la parfaite ataraxie, idéal de la vie humaine. Nous n'avons rien à redouter des dieux, puisqu'ils ne s'occupent pas de nous. Quant à la mort quelle raison aurions-nous de la craindre? Quand nous sommes, elle n'est pas, quand elle est, nous ne sommes plus. L'âme matérielle comme le corps se dissout avec lui, il n'y a pas pour elle d'immortalité possible. C'est ainsi que la physique débarrasse l'esprit de l'homme de la crainte des châtiments de l'autre vie. En affirmant que tout est l'œuvre du hasard et de la déclinaison capricieuse des atomes elle ne le débarrasse pas moins de la croyance à la fatalité qu'Épicure juge plus funeste encore que la croyance à des dieux vengeurs. « Il vaut mieux encore, dit-il, ajouter foi aux fables sur les dieux que d'être asservi à la fatalité des physiciens ; on peut espérer fléchir les dieux, la nécessité est inexorable. »

Logique épicurienne. — La logique d'Épicure est absolument sensualiste. Toutes les modifications de notre âme ont leur origine dans la sensation qui n'est en définitive qu'une impression organique. Épicure emprunte à Démocrite sa théorie des idées-images. La sensation est tout à la fois affective et représentative. En tant qu'affective, elle nous fait connaître le plaisir ou la douleur que nous causent les objets, et c'est ainsi qu'elle sert de fondement à la philosophie pratique. En tant que représentative, elle nous fait connaître les objets eux-mêmes et c'est sur ces représentations données dans la sensation que repose la philosophie spéculative, la physique proprement dite.

La logique pour Épicure doit consister en un certain nombre de règles pratiques ou *canons,* d'où le nom de canonique. Voici par exemple les règles de la sensation : Les sens ne trompent jamais, mais l'opinion peut être erronée. L'opinion est vraie

quand les sens la confirment ou ne la démentént pas; elle est erronée quand les sens la démentent et ne la confirment pas. C'est en se fondant sur ces règles que les Épicuriens soutenaient que la grandeur réelle du soleil ne diffère pas de sa grandeur apparente, que le coucher du soleil de la lune et des étoiles, c'est leur disparition derrière la terre ou leur extinction, le lever leur réapparition ou leur renaissance.

Épicure admet outre la sensation une sorte de généralisation de l'expérience sensible qu'il appelle *anticipation* (πρόληψις). L'idée générale n'est que le souvenir de plusieurs sensations semblables. Ce souvenir imprimé dans l'intelligence nous permet d'anticiper, de prévoir d'après les sensations passées, les sensations futures. Le langage est nécessaire à l'anticipation, car les mots fixent les idées générales, et en réalité la science porte sur des mots qui d'ailleurs sont les signes naturels des choses. Voici les règles de l'anticipation : Toute anticipation vient des sens. L'anticipation est la vraie connaissance et la définition même des choses. L'anticipation est le principe de tout raisonnement. Ce qui n'est pas évident par soi-même doit être démontré par l'anticipation d'une chose évidente. Comme on le voit, c'est l'empirisme le plus radical.

Morale épicurienne. — La morale d'Épicure, n'est pas le simple hédonisme que semble appeler sa physique matérialiste et sa logique sensualiste; c'est un eudémonisme utilitaire. L'homme libre doit-être l'artisan de son bonheur ; comment y atteindra-t-il ? En d'autres termes où trouvera-t-il l'art de vivre heureux ? Il faut que l'homme se rende bien compte d'abord de la nature du souverain bien, ensuite des moyens de le réaliser dans sa vie.

Épicure pose en principe que le plaisir est la fin de la vie humaine. « Que le plaisir soit le souverain bien, cela se sent et ne se prouve pas, comme on sent que le feu est chaud, la neige blanche, le miel doux[1] ». Mais il faut distinguer deux sortes de plaisirs : le plaisir en mouvement, vif et ardent, et le plaisir calme, modéré, stable. Le premier est le plaisir des sens, plaisir fugitif, très vite épuisé et qui entraîne la douleur. En faire le but de sa vie, dit Épicure, c'est se condamner au supplice de

1. Cicéron. — *Des vrais biens et des vrais maux*, I, 9.

Tantale. Le second est le plaisir de l'esprit, bien supérieur par sa durée et sa pureté au plaisir des sens, et dont l'idéal est l'*ataraxie*. Ne pas souffrir, être exempt de toute inquiétude, l'*indolence*, voilà le plaisir suprême. Les dieux seuls réalisent pleinement cet idéal ; le sage doit y tendre par tous les moyens dont voici les principaux :

Le sage discernera entre les désirs. Il en est de trois sortes : ceux qui sont *naturels et nécessaires* comme la faim et la soif, ceux qui sont *naturels et non nécessaires* comme les affections de famille, ceux qui ne sont *ni naturels ni nécessaires* comme le désir des richesses, du pouvoir, des honneurs et de la gloire. Il faut donner satisfaction aux premiers et rien n'est plus facile. « N'est-ce pas en effet un excellent ragoût que le pain et l'eau lorsqu'on a faim et soif? » Il faut surveiller les seconds car ils pourraient devenir par leur vivacité une source de soucis et de douleurs. Le sage fera bien de s'affranchir du mariage et de la famille dont les charges et les devoirs troubleraient la sérénité de sa vie. Quant aux désirs superflus qui ne sont ni naturels, ni nécessaires, il faut se les interdire absolument. Que le sage se garde bien, par exemple, de participer aux fonctions publiques, car le pouvoir est une source de préoccupations et d'inquiétudes. « Ce fut un grand bonheur pour moi, dit Épicure, de n'être jamais mêlé aux troubles de l'État, et de n'avoir jamais cherché à plaire au peuple, parce que le peuple n'approuve pas ce que je sais, et que j'ignore ce que le peuple approuve. »

Le sage pratiquera la vertu. Sans doute la vertu n'a aucune valeur par elle-même. « Toutes les vertus prises ensemble, si on les sépare du plaisir, ne valent pas un jeton de cuivre[1]. » Mais elle est un instrument de bonheur. De même qu'on étudie la médecine non pour elle-même, mais pour la santé qu'elle procure, de même il faut pratiquer la vertu non pour elle-même, mais pour le plaisir et la paix qu'elle engendre. La sagesse nous apprend à discerner les vrais biens et les vrais maux, et à faire un choix entre nos désirs. La tempérance prévient les douleurs qui ont leur origine dans la violence des passions. Le courage empêche celles qui viennent de la lâcheté et de la crainte, surtout de la crainte de la mort et des malheurs éter-

1. Plutarque. — *Adv. Colot.* c, 30.

nels. La justice nous garantit de l'injustice d'autrui. L'amitié enfin est dans le cours de la vie le soutien le plus sûr et la plus douce consolation. Pour montrer la subordination des vertus au plaisir dans la doctrine d'Épicure, Cicéron emploie l'image suivante empruntée du stoïcien Cléanthe. Sur un trône de toute beauté, la volupté est assise en reine magnifiquement parée ; au pied du trône et autour d'elle sont rangées des suivantes personnifiant les différentes vertus, prêtes à exécuter au moindre signal les ordres de leur royale maîtresse.

Épicure remarque enfin que par le souvenir du passé et l'imagination de l'avenir, l'esprit augmente singulièrement nos jouis sances. Grâce à lui, nous pouvons jouir dans le présent de l'ensemble de notre vie, par le souvenir des plaisirs que nous avons éprouvés, et par l'espoir de leur renouvellement. Le jour même de sa mort, Épicure écrivit, dit-on, à Idoménée un de ses disciples : « Je vous envoie cette lettre en une heureuse journée qui est aussi la dernière de ma vie. Mes souffrances sont arrivées au plus haut degré ; mais l'allégresse que je dois au souvenir de nos entretiens philosophiques les compense et les adoucit... »

Comme on le voit, la morale d'Épicure, est bien différente de la morale grossière d'Aristippe. C'est une inconséquence chez Épicure, mais elle est tout à son honneur. Malheureusement ses disciples ne tardèrent pas à trouver insuffisant le bonheur négatif qui en était le but, et le sentiment religieux n'étant plus là pour les retenir, ils se portèrent à tous les excès. Épicurien est devenu synonyme d'homme de plaisir sans frein et sans règle. Épicure et sa doctrine valaient mieux que ses disciples et leurs mœurs.

III — L'ÉCOLE STOICIENNE

Zénon de Cittium et les principaux Stoïciens grecs, rhodiens et latins. — Physique stoïcienne. — Logique stoïcienne. — Morale stoïcienne.

Zénon de Cittium et les principaux stoïciens grecs, rhodiens et latins. — L'école stoïcienne peut être considérée dans l'ensemble de son histoire comme une réaction contre l'école épicurienne. Son chef Zénon naquit à Cittium dans l'île

de Chypre vers l'an 340 avant J.-C. Quelques ouvrages philosophiques rapportés d'Athènes par son père lui révélèrent sa vocation. Pour ne pas abandonner la profession paternelle il s'occupa quelque temps de commerce, mais à la suite d'un naufrage où il perdit une grande partie de sa fortune il renonça à cette profession pour suivre ses goûts. Il se fit d'abord disciple de Cratès, mais révolté par les exagérations et la grossièreté de l'école cynique il la quitta bientôt pour suivre les leçons des Mégariques Stilpon et Diodore, et celles de Xénocrate et de Polémon philosophes de l'Académie. Vers l'an 300 il ouvrit lui-même une école au Pécile, un des portiques d'Athènes, autrefois lieu de réunion des poètes, mais abandonné depuis quelque temps, d'ou le nom de Stoïciens (στοά, portique) ou de philosophes du Portique donné à ses disciples. Il dirigea cette école pendant une trentaine d'années, et sentant venir la vieillesse et les infirmités, il se donna la mort l'an 263, pour rester conséquent avec ses principes. Il n'est resté que des fragments de ses nombreux écrits. Sa doctrine n'est connue que par ses disciples, mais sur plusieurs points, paraît-il, il s'écartait de ce que fut après lui le stoïcisme.

On distingue généralement dans l'histoire du stoïcisme, les stoïciens grecs, les stoïciens rhodiens et les stoïciens latins.

Les principaux stoïciens grecs sont après Zénon le fondateur, Cléanthe, Chrysippe et Diogène le Babylonien.

Cléanthe (**300-220** avant J.-C.) était originaire d'Assos en Troade. Successivement athlète et portefaix, il travaillait la nuit pour gagner sa vie, et le jour se livrait à l'étude de la philosophie « Quel homme, dit Plutarque, qui la nuit tourne la meule, et de jour écrit de sublimes traités sur les astres et sur les dieux ! » De tous ses ouvrages, il ne reste qu'un fragment conservé par Stobée, d'un hymne célèbre en l'honneur de Jupiter.

Chrysippe (**280-207** avant J.-C.) fut disciple de Cléanthe qui l'avait été de Zénon. On l'appela le *second fondateur* et la *colonne* du Portique, sans doute parce qu'il contribua pour une large part à fixer la doctrine stoïcienne, et la défendit avec une grande force de dialectique contre les Académiciens et en particulier Carnéade.

Diogène le Babylonien fut disciple de Chrysippe. Envoyé à Rome avec Carnéade, il y enseigna quelque temps. Il passe pour avoir un peu tempéré la sévérité du premier stoïcisme.

Les stoïciens rhodiens sont Panætius et Posidonius.

Panætius vivait au second siècle avant J.-C. Il fut disciple de Diogène le Babylonien et d'Antipater de Tarse auxquels il succéda dans la direction du Portique. Sous l'influence des Académiciens et surtout d'Aristote, il modifia sur plusieurs points et dans un sens plus humain la doctrine stoïcienne. Il composa entre autres ouvrages un traité *du devoir* (περὶ τοῦ καθήκοντος) qui inspira le *de officiis* de Cicéron.

Posidonius le disciple le plus célèbre de Panætius naquit à Apamée en Syrie, et mourut à Rhodes vers l'an 50 avant J.-C. Tout en subissant comme son maître l'influence des autres écoles, il reste attaché à l'esprit du stoïcisme. Visité par Pompée qui désirait voir et entendre un philosophe si fameux, alors qu'il souffrait cruellement de la goutte, il s'écria devant lui : « O douleur, tu ne peux rien sur mon âme, si vive que tu sois, je ne confesserai jamais que tu es un mal. »

Les stoïciens latins sont Cicéron, du moins en morale, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle. Nous leur ferons une place particulière dans un appendice sur la philosophie romaine.

Le but de la philosophie stoïcienne, comme de la philosophie épicurienne est de rendre l'homme heureux. La physique et la logique y sont donc subordonnés à la morale, et ne servent qu'à la préparer et à la défendre. « La philosophie, disaient les stoïciens, est un jardin dont la logique est l'enclos, la physique la terre et les arbres, et la morale le fruit. »

Physique stoïcienne. — La physique stoïcienne est une physique *panthéiste* et *matérialiste*, analogue à celle des premiers Ioniens et surtout à celle d'Héraclite. Rien n'existe qui ne soit corporel ; l'incorporel ne peut être qu'une abstraction. Tout corps et par conséquent tout être est composé de deux éléments ou principes, l'un passif, la matière, l'autre actif, la force ; mais la force n'est qu'une matière plus subtile. Du principe actif répandu et *tendu* dans les choses résultent le mouvement l'unité, l'ordre et l'harmonie de l'univers. Cette force qui meut et ordonne la matière, c'est l'âme du monde, c'est Dieu lui-même. Les Stoïciens comparaient volontiers l'univers à un

grand organisme dont les différents êtres sont les membres. Tout y est lié, concordant, conspirant, (συμπνοῖα πάντα). C'est un ensemble de forces synergiques et harmoniques. L'âme du monde en pénètre les parties, comme un souffle, comme un feu intelligent et artiste qui vivifie tout, et porte en lui les raisons séminales de tout ce qui existe. C'est à la fois la raison, la fin, la loi et la providence du monde. Notre âme n'est qu'une étincelle du feu divin, une parcelle de la grande âme du monde. Avec un ou plusieurs degrés de perfection de plus, elle est de même nature que le principe de la sensation et de l'appétit dans l'animal, de la vie dans la plante, et de la cohésion dans les corps proprements dits.

La providence est fatalité et destin. Tout ici-bas est soumis à une nécessité inexorable, notre volonté comme les autres puissances de la nature : *volentem fata ducunt, nolentem trahunt*. Ce que nous appelons hasard ou liberté est dû à notre ignorance des causes. La causalité est universelle et les causes s'enchaînent aux effets, selon les lois d'un inflexible déterminisme. Aucun fait qui n'ait sa raison d'être dans un fait précédent, et qui n'en résulte nécessairement, comme la conséquence résulte du principe. C'est ainsi que le feu primitif s'est transformé en la diversité infinie des choses, devenant successivement air, eau, terre... et les combinaisons les plus variées de ces différents éléments, pour redevenir un jour feu, d'où sortiront de nouveau, suivant les mêmes lois, les mêmes éléments et les mêmes combinaisons, et ainsi de suite indéfiniment. On peut se représenter la nature comme une succession indéfinie d'évolutions circulaires, identiquement les mêmes. A une certaine époque de l'histoire grecque, Socrate fondait sur sa vraie base la philosophie, se faisait aimer d'un grand nombre de disciples et redouter des sophistes. Un jour les mêmes faits se reproduiront, entraînant à leur suite les mêmes événements qu'ils ont autrefois précédés. Les Stoïciens appelaient la *grande année* une de ces évolutions circulaires.

Logique stoïcienne. — Les Stoïciens furent les premiers, dit-on, à se servir du nom de logique, et sous ce nom ils groupaient beaucoup de considérations, dont quelques-unes nous paraîtraient aujourd'hui assez éloignées de l'objet propre de la logique. Ce qu'il nous importe de connaître de la logique stoï-

cienne, c'est la théorie de la connaissance. Les stoïciens sont des empiristes, mais ils font à la volonté une très grande part dans la connaissance. L'esprit est à l'origine une table rase. Les impressions produites par les objets extérieurs s'y gravent d'abord, comme la marque d'un sceau sur la cire; c'est une simple *représentation,* premier degré de la connaissance. La simple représentation provoque dans l'esprit un acte de volonté qui y donne son *assentiment;* c'est le deuxième degré de la connaissance. Un peu plus de force dans l'objet qui frappe les sens et dans l'acte de la volonté qui suit donne la *compréhension,* troisième degré de la connaissance. La réunion systématique de plusieurs représentations compréhensives, formera l'*idée générale* et par suite la *science* proprement dite, quatrième et dernier degré de la connaissance.

Zénon comparait la simple représentation à la main ouverte, l'assentiment à la main demi-fermée, la compréhension à la main fermée, et la science à la main fermée et serrée fortement par l'autre main. On le voit, les stoïciens mesurent les degrés de la connaissance à ceux de l'énergie. L'idée de *tension* domine leur logique, comme elle domine leur physique et leur morale. La certitude aussi bien que la vertu vient d'une tension de l'âme.

La raison pour les stoïciens n'est pas seulement un principe de connaissance, c'est un principe d'action. En tant qu'active, la raison revêt les trois formes de l'instinct, de la volonté et de la passion. L'instinct est l'éveil de la raison, la volonté en est le plein épanouissement dans la possession d'elle-même, la passion en est le relâchement.

Morale stoïcienne. — Il est difficile de donner une idée d'ensemble de la morale stoïcienne, à cause des aspects divers sous lesquels on peut la considérer, et aussi parce qu'elle a subi de nombreuses modifications à travers les différentes périodes de son histoire, depuis les premiers stoïciens grecs jusqu'aux stoïciens romains de l'époque impériale. Toutefois l'idée dominante de la morale stoïcienne, celle sur laquelle tous les stoïciens paraissent d'accord, c'est que la *vertu est le souverain bien et l'unique bien.* De ce principe découlent plusieurs conséquences qu'on a souvent appelées les *paradoxes stoïciens.*

1° Si la vertu est l'unique bien, le reste est indifférent. Le plaisir et la douleur, la richesse et la pauvreté, la réputation et le déshonneur, la santé et la maladie, même la vie et la mort ne sont ni des biens ni des maux. Rien n'est bon que la vertu, rien n'est mauvais que le vice.

2° Si la vertu est l'unique bien, si elle ne tient pas sa bonté d'une fin supérieure à elle-même, différente d'elle-même, il n'y a pas à se préoccuper des actes ; tout dépend de l'esprit dans lequel ils sont faits. Leur valeur morale est indépendante de leur nature ou de leurs résultats ; elle est tout entière dans la forme de l'acte, dans l'intention de l'agent, dans sa volonté. « Notre bien et notre mal, dit Épictète, ne sont que dans notre volonté. »

3° Une autre conséquence de la définition stoïcienne de la vertu, c'est qu'elle est nécessairement une et indivisible. Il n'y a pas de milieu entre la vertu et le vice. Une ligne est droite ou elle ne l'est pas ; de même on est vertueux ou vicieux. Qui n'est pas sage est insensé, et la vertu et le vice ne comportent pas de degrés. Toutes les fautes sont égales ; le sage a toute la sagesse et toute la vertu ; il est l'égal des dieux, il leur est même supérieur, car il ne doit sa perfection qu'à lui-même.

4° Non seulement le sage a toute la sagesse, mais il a tout le bonheur dont l'homme est capable. Lui seul est riche, lui seul est libre, lui seul est heureux. Il n'a que faire des promesses de l'immortalité, car la vertu est à elle-même sa récompense : *gratuita est virtus, virtutis præmium ipsa virtus.*

Mais si la vertu est le souverain bien et l'unique bien, en quoi consiste-t-elle ? D'après une définition attribuée à Cléanthe, la vertu consiste à *vivre conformément à la nature :* Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, *sequere naturam.* Les Épicuriens employaient aussi cette formule, mais la nature pour eux, c'était l'inclination au plaisir. Pour les stoïciens, la nature, c'est essentiellement la raison. Vivre conformément à la nature, c'est vivre conformément à la raison Ζῆν ὁμολογουμενώς τῷ λόγῳ.

Vivre conformément à la raison c'est s'efforcer de réaliser en soi l'ordre et l'unité dont la nature nous offre le modèle. C'est mettre de l'accord dans ses pensées, ses paroles et ses actions ; c'est être conséquent avec soi-même Ζῆν ὁμολογουμενώς, *summum bonum vita sibi concors.* Le souverain bien, c'est la constance,

c'est la force de la volonté tendue à travers toute la vie pour en coordonner les différents éléments et en faire un ensemble harmonieux, un tout sympathique. « Vouloir par raison, pour l'ordre et la beauté qui y règnent, ce que la nature poursuit par instinct, et par conséquent en ne prenant pour but que l'ordre et la beauté[1] », telle est la grande préoccupation du sage.

Vivre conformément à la raison, ce n'est pas seulement s'efforcer de réaliser en soi l'ordre et l'unité; c'est s'appliquer à vivre en harmonie avec ses semblables. Le sage ne s'accorde pas seulement avec lui-même, il s'accorde avec les autres hommes. Une seule et même raison, en effet, anime toute l'humanité ; les hommes sont donc égaux, ils sont frères : *homo res sacra homini.* L'humanité est une grande famille dont les membres doivent s'aimer entre eux; aussi l'esclavage est-il la pire des injustices et des tyrannies. « La servitude, disent les jurisconsultes stoïciens, est un état contre nature. »

Vivre conformément à la raison, c'est enfin, vivre en harmonie avec la nature tout entière. La raison de l'homme se reconnaît non seulement dans l'humanité, mais dans tout l'univers. Pour rester d'accord avec elle-même, elle doit se soumettre aux lois immuables qui font l'harmonie de la nature. Le sage est citoyen non d'Athènes, non de Rome, mais de la grande république du monde. *Patria mea totus mundus,* disait Sénèque. Il doit vivre en communion avec elle, acquiescer et se résigner au destin qui la gouverne. « O monde, disait Marc-Aurèle, j'aime tout ce que tu aimes, donne-moi ce que tu veux, reprends-moi ce que tu récuses. Tout ce qui t'accommode m'accommode, tout vient de toi, tout est en toi. Un personnage de théâtre dit : bien-aimée cité de Cécrops ; moi ne dirais-je point : bien-aimée cité de Jupiter. »

C'est parce qu'il faut confier la direction de la vie à la raison seule, que la passion est mauvaise. La passion est le relâchement de l'âme ; elle trouble le calme que la raison introduit dans l'âme. « C'est un mouvement de l'âme contraire à la raison et à la nature. » C'est une maladie de l'âme. Le sage doit donc s'affranchir de toute passion. Il n'est libre, il n'est heureux que parce qu'il est impassible. Quiconque n'a pas

1. RAVAISSON. — *Le stoïcisme.*

opéré en soi cet affranchissement n'est qu'un esclave, fût-il comblé de tous les honneurs et de toutes les dignités. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la célèbre formule d'Épictète : *supporte et abstiens-toi* — ἀνέχου καὶ ἀπέχου —. Supporte sans te plaindre la douleur et les infortunes ; reste calme et ferme dans l'adversité comme dans le bonheur. Abstiens-toi de toute attache aux choses sensibles ; abstiens-toi de rechercher des biens qui ne dépendent pas de toi ; ne t'occupe pas de maux qui ne sont pas ton œuvre. La véritable sagesse c'est l'ἀπάθεια, c'est l'insensibilité. « Ton fils est mort? dis : je l'ai rendu ; ta femme est morte? dis : je l'ai rendue. — Mais celui qui me l'a ôtée est un méchant. — Que t'importe par qui celui qui te l'a donnée, te l'a redemandée ? » Il faut plaindre les méchants et nous consoler du mal qu'ils font par la pensée que nous n'y sommes pour rien. « Ils tuent, ils massacrent, ils maudissent, qu'y a-t-il là qui empêche ton âme de rester sage, modérée, et juste. »

IV. L'ÉCOLE NÉO-PLATONICIENNE

Histoire de l'école néo-platonicienne. — Caractères généraux de l'école néo-platonicienne. — Les hypostases. — L'émanation. — L'extase.

Histoire de l'école néo-platonicienne. — La dernière école de philosophie grecque est postérieure à J.-C. C'est l'école d'Alexandrie ou l'école néo-platonicienne. Elle jeta en effet tout son éclat à Alexandrie devenue le centre intellectuel de l'ancien monde, et malgré son caractère éclectique, c'est surtout de Platon qu'elle se réclame. Elle n'apparaît que vers la fin du second siècle de notre ère ; mais elle fut préparée par beaucoup de travaux antérieurs dont les auteurs cherchaient à allier les doctrines de la Grèce avec celles de l'Orient. Philon d'Alexandrie, en particulier, juif très versé tout à la fois dans la connaissance des Écritures et dans celle de la philosophie grecque s'était dès le commencement de l'ère chrétienne appliqué à découvrir des analogies entre la religion israélite et certaines idées de Pythagore, de Platon, d'Aristote et de Zénon. Vers le même temps, il y eut une renaissance du Pythagorisme, qui s'attacha surtout aux éléments mystiques de cette doctrine, et

qui abrita de l'autorité de Pythagore un grand nombre d'ouvrages fabriqués par des faussaires. C'est l'époque de la composition des *poëmes orphiques*, et l'âge d'or de la littérature apocryphe. Ces efforts et ces aspirations prirent corps dans le néo-platonisme.

Le fondateur de l'école d'Alexandrie fut Ammonius Saccas (portefaix). Né de parents chrétiens, après avoir d'abord professé le christianisme, il apostasia au dire de Porphyre. Il eut pour disciple Origène le païen, le célèbre critique Longin, et surtout Plotin le principal représentant de l'école néo-platonicienne. Il mourut vers l'an 242 après J.-C.

Plotin naquit à Lycopolis en Égypte au commencement du IIIe siècle après J.-C. Il suivit pendant onze ans les leçons d'Ammonius Saccas à Alexandrie. Pour étudier la philosophie des Perses, il s'engagea dans l'armée que conduisit contre eux l'empereur Gordien. Au retour de l'expédition, il vint s'établir à Rome où il enseigna la philosophie avec le plus grand éclat, et où il mourut en 270. Il laissa à sa mort cinquante-quatre traités que son disciple Porphyre recueillit et groupa en six séries de neuf traités d'où le nom d'*Ennéades* donné à l'œuvre entière de Plotin.

Après Plotin il faut citer parmi les néo-platoniciens Porphyre, Jamblique et Proclus.

Porphyre est né à Tyr en 233 et mort à Rome en 305. Après avoir été l'adversaire de Plotin, il devint son plus fidèle disciple et prit à sa mort la direction de l'école. Il usa de son crédit pour combattre le christianisme, et dirigea contre les chrétiens un réquisitoire qui fut le signal des plus sanglantes persécutions. Outre la publication des œuvres de son maître, on doit à Porphyre une vie de Pythagore, une vie de Plotin et surtout l'*Isagoge* ou Introduction aux catégories d'Aristote dont une phrase fut l'occasion des disputes célèbres des Nominalistes et des Réalistes au moyen-âge.

Jamblique naquit à Chalcis, en Syrie, dans la seconde moitié du IIIe siècle et mourut en 333. Avec lui l'école d'Alexandrie est en pleine décadence. Sa philosophie n'est guère qu'un ensemble de superstitions. C'est moins une philosophie qu'une théosophie. Elle renouvelle le culte pythagoricien des nombres, et y mêle les pires extravagances.

Proclus né à Constantinople en 412, étudia d'abord la philosophie à Alexandrie, et vint ensuite l'enseigner à Athènes où il resta jusqu'à sa mort en 485. Il succéda à Syrianus dans la direction de l'école d'Athènes dont il est souvent regardé comme le fondateur. Après Plotin, il est le plus célèbre philosophe de l'école d'Alexandrie. Parmi les œuvres de Proclus qui nous sont parvenues, il faut citer surtout ses *Commentaires* du *Timée* et du *Parménide* de Platon.

Avec l'édit de Justinien qui ferme en 529 les écoles païennes finit l'histoire de l'école d'Alexandrie et en même temps l'histoire de la philosophie ancienne. Les derniers représentants de l'école néo-platonicienne se réfugièrent en Perse.

Caractères généraux de l'école néo-platonicienne. — Par ses tendances l'école d'Alexandrie se rattache à Platon ou plutôt au courant platonicien ; mais ses caractères généraux sont l'*éclectisme* et le *panthéisme*. L'école d'Alexandrie est essentiellement éclectique. Choisir le meilleur des philosophies et des religions anciennes pour en former un corps de doctrine qui ne fût pas une philosophie ou une doctrine religieuse plutôt qu'une autre, et qui répondît à toutes les aspirations, telle était la prétention des néo-platoniciens. Bien que les emprunts faits par ces philosophes aux systèmes antérieurs et aux religions de l'Orient, deviennent souvent dans leurs œuvres des contrefaçons, il est facile de les reconnaître, et d'y constater l'absence complète d'une véritable originalité.

Si la méthode, et même le but de l'école néo-platonicienne est l'éclectisme, le fond en est le panthéisme, non un panthéisme naturaliste à l'imitation des stoïciens, mais un panthéisme idéaliste et mystique, qui n'est pas sans analogie avec les doctrines spéculatives et les doctrines pratiques du Pythagorisme.

Trois théories principales résument la philosophie néo-platonicienne : la théorie des hypostases, la théorie de l'émanation, et la théorie de l'extase.

Les hypostases. — C'est la question de Dieu et de ses rapports avec le monde qui préoccupe surtout les philosophes de l'école d'Alexandrie. Dieu est tout à la fois, un et triple. Il y a en lui trois hypostases : l'*Un*, l'*Intelligence*, l'*Ame*. — De l'*Un*, première hypostase, on ne peut rien dire, sinon qu'il est : τὸ ἕν τὸ ὄν. Lui assigner un attribut quelconque, c'est introduire

en lui une division, une distinction contraire à sa perfection absolue. Il ne pense pas, car la pensée suppose la distinction d'un sujet et d'un objet. Il ne veut pas, car la volonté a pour but un état différent de l'état actuel. L'intelligence et la volonté telles que nous les concevons impliquent toujours quelque pluralité. « Quand vous avez eu l'intuition du premier principe, lisons-nous dans Plotin, n'allez pas dire qu'il est ou n'est pas cela, sinon vous le feriez descendre au nombre des choses dont on dit qu'elles sont ceci ou cela ; or le premier est au-dessus de toutes ces choses. » — L'*Intelligence,* seconde hypostase, n'est pas absolument une et simple. Elle contient les types éternels, les idées, au sens platonicien du mot, de toutes choses. Elle est donc sujette à distinction. C'est la νόησις νοήσεως, *la pensée de la pensée* d'Aristote. Si elle contemple la variété de ses propres idées, elle ne s'abaisse jamais à ce qui est au-dessous d'elle, elle ne pense pas le monde. — L'*Ame,* troisième hypostase, est comme l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. Elle meut et organise la nature d'après les idées de l'*Intelligence.*

Les trois hypostases de la Trinité alexandrine sont une imitation de la Trinité chrétienne, avec cette différence essentielle qu'elles sont inégalement parfaites, et ressemblent plutôt à trois dieux superposés qu'à trois personnes d'une même nature divine. Si la doctrine n'était pas par ailleurs panthéïstique, on pourrait lui donner le nom de trithéisme.

L'émanation. — La perfection suprême n'a besoin de rien hors d'elle-même, mais il est dans sa nature de se répandre. Tout naît d'elle par émanation et le degré de perfection relative des êtres se mesure à leur plus ou moins grand rapprochement de la source de toute perfection. De l'*Un* la première hypostase est d'abord émanée l'*Intelligence* la seconde hypostase ; de l'Intelligence est émanée l'*Ame* la troisième hypostase. De l'Ame émanent les esprits et les corps qui sont dans le monde. Tous les êtres jusqu'aux dernières limites de la réalité, ne sont que des émanations nécessaires et comme le rayonnement infiniment varié de l'Ame divine[1]. Mais à ce mouvement qui

1. Plotin croyait à l'existence d'une multitude de génies reliant en quelque sorte le monde aux trois hypostases, et pensait ainsi pouvoir concilier sa philosophie avec le polythéisme populaire.

engendre les êtres, s'ajoute un mouvement en sens contraire, mouvement de *conversion* ou de *régression* qui les ramène à leur principe. Le monde sorti de Dieu tend à y rentrer. L'Ame tend à revenir à l'Intelligence, l'Intelligence à l'Un. Et cette évolution éternelle qui trouve dans l'Un tout à la fois son point de départ et son terme, est la grande loi de la nature.

L'extase. — La fin de l'homme et par conséquent le souverain bien est dans le retour à Dieu, dans la ressemblance et l'union à Dieu. L'âme humaine, émanation de l'âme divine doit s'efforcer de retrouver son premier principe. Les différentes vertus l'y préparent, et opèrent en elle l'affranchissement des passions qui sont des obstacles au retour à Dieu. Mais comme le beau et le bien sont inséparables, c'est dans la contemplation du beau que l'âme trouvera la préparation immédiate à la vision du bien parfait, de l'unité dans sa pureté absolue. Vient alors le moment où Dieu nous attire à lui, et se présente de lui-même à l'intuition de notre âme. « Nous ne devons pas, dit Plotin, chercher la lumière divine, mais attendre dans le silence qu'elle nous apparaisse, comme l'œil tourné vers l'horizon attend le soleil... La pensée ne peut que nous élever peu à peu à ces hauteurs d'où il est possible de découvrir Dieu. Elle est comme le flot qui nous porte et qui en se gonflant nous soulève, en sorte que de sa cime tout-à-coup, nous voyons. » L'âme ainsi unie à Dieu, en réalité, ne pense plus, ne veut plus, elle n'a plus conscience d'elle-même ; elle est simplifiée, et identifiée avec l'unité absolue, elle est sortie d'elle-même. C'est là l'extase, l'idéal moral par excellence. Plotin croyait y avoir atteint deux ou trois fois dans sa vie.

APPENDICE

LA PHILOSOPHIE ROMAINE

Origine grecque de la philosophie romaine. — Lucrèce. — Cicéron. — Sénèque. Épictète. — Marc-Aurèle.

Origine grecque de la philosophie romaine. — La philosophie s'introduisit à Rome à l'époque où l'académicien Carnéade, le stoïcien Diogène et le péripatéticien Critolaüs y furent envoyés en ambassade. Nous avons dit quel grand succès avait obtenu le premier. En vain Caton le Censeur fit-il congédier ces hôtes dangereux. La Grèce vaincue par les armes romaines, prit sa revanche sur son vainqueur. *Græcia capta ferum victorem cepit* ; Les lettres grecques pénétrèrent rapidement à Rome, où elles trouvèrent chez la jeunesse un accueil enthousiaste. Chaque école de philosophie grecque eut bientôt ses représentants latins, et une sorte de colonie romaine. Mais, en passant à Rome la philosophie grecque prit un caractère plus pratique. Ce ne sont pas les questions spéculatives qui intéressent les Romains, mais celles qui peuvent exercer de l'influence sur la direction de la vie. Les systèmes qui obtinrent auprès d'eux le plus de faveur, furent l'Épicurisme avec Lucrèce, la Nouvelle Académie avec Cicéron, et surtout le stoïcisme avec Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle.

Lucrèce (**95-52** av. J.-C.). — Lucrèce est le poète de génie de l'Épicurisme. Dans son poème, *De la nature*, il n'expose aucune idée nouvelle, il ne fait que reprendre les doctrines d'Épicure qu'il célèbre en vers enthousiastes :

Deus ille fuit, deus inclute Memmi,
Qui princeps vitæ rationem invenit eam quæ
Nunc appellatur sapientia. (Liv. V.)

Rendre le repos aux hommes en les délivrant de la peur des dieux et de la mort, c'est le seul but qu'il se propose. Une phy-

sique matérialiste, une logique sensualiste, une morale utilitaire absolument empruntées d'Épicure, voilà tout le contenu du poème de Lucrèce. Les six livres qui le composent n'ont pas la même valeur philosophique. Le cinquième livre l'emporte sur les autres par l'ampleur et la richesse des développements qu'il consacre à l'exposé de l'origine et de la formation du monde. C'est un chapitre de philosophie évolutionniste. Ce qui fait le mérite de Lucrèce, c'est d'avoir tiré un grand poème de la doctrine qui paraît la moins faite pour inspirer la poésie. On a prétendu que Lucrèce s'était donné la mort dans un accès de délire.

L'Épicurisme eut d'abord peu de succès à Rome, mais avec le déclin des mœurs il fit de rapides progrès. Les grands débauchés de l'époque impériale couvraient volontiers leurs désordres sous le nom d'Épicurisme.

Cicéron (106-43). — Né à Arpinum, Marcus Tullius Cicéron fut avant tout un orateur et un homme politique. Mais il sut trouver des loisirs pour se livrer à l'étude de la philosophie, et se fit le disciple des philosophes les plus en renom à Athènes et à Rhodes. Après sa disgrâce et dans les épreuves c'est aux lettres et à la philosophie qu'il demande un remède à ses peines, jusqu'au jour où il tomba sous les coups des soldats d'Antoine.

Les ouvrages philosophiques de Cicéron, ne nous ont pas été conservés dans toute leur intégrité. Les principaux sont les suivants : l'*Hortensius* ou exhortation à la philosophie dont il ne reste que des fragments, les *Académiques* qui ont pour objet le problème de la certitude, de *la Nature des dieux*, de *la Divination* et du *Destin*, les *Tusculanes*, des *Fins des biens et des maux* ou traité du souverain bien, des *Devoirs*, les traités de la *République* et des *Lois* imités de Platon, enfin de l'*Amitié* et de la *Vieillesse*.

Cicéron voulait que Rome n'eut rien à envier à la Grèce en philosophie comme dans les lettres et les arts. Sa philosophie à lui est une sorte d'éclectisme où dominent tour à tour les théories probabilistes de la Nouvelle Académie, et celles du Portique tempérées par des éléments péripatéticiens. Cicéron emprunte de toute part ce qui est utile à sa cause. La doctrine d'Épicure est la seule qui ne trouve pas grâce devant lui, et il ne manque

aucune occasion de la combattre. Lorsqu'il aborde les questions théoriques, son école de prédilection est la Nouvelle Académie. En morale il s'inspire surtout des Stoïciens, mais des Stoïciens modérés tels que Panœtius et Posidonius, et il s'applique à adapter leurs doctrines au génie pratique des Romains. Sur les grandes questions de métaphysique : l'existence de Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, bien que sa pensée soit hésitante, il donne la préférence aux doctrines qui sont les meilleures garanties de l'ordre moral et de l'ordre social.

L'œuvre philosophique de Cicéron nous paraît très bien jugée dans les lignes qui suivent : « Bien qu'il n'ait été qu'un disciple, dit M. Élie Blanc, Cicéron mérite une belle place dans l'histoire de la philosophie. Si l'homme public fut vaniteux, il n'en est pas de même du philosophe. On lui doit de la reconnaissance pour avoir formé la langue latine, langue du droit et du commandement, à l'expression des idées philosophiques, comme aussi pour avoir répandu parmi les Latins de son temps et parmi les lettrés des âges suivants le goût des nobles entretiens et des études philosophiques. Nul n'a mieux montré, et par son propre exemple, tout ce que les lettres peuvent devoir à celles-ci. Parmi les anciens qui ont cultivé avec passion la philosophie, on n'en trouvera pas qui, sans prétendre au titre de maître, l'aient mieux servie et plus honorée[1]. »

Sénèque. — Né à Corduba (Cordoue) en Espagne l'an 2 de l'ère chrétienne, Sénèque mena une existence assez tourmentée jusqu'au jour ou Agrippine le fit nommer précepteur de Néron. Il fut d'abord comblé de faveur par son élève, qu'il ne sut pas arrêter sur la pente du mal, et dont il flatta parfois les plus vils penchants. Mais d'indignes favoris le supplantèrent auprès de l'empereur; on l'impliqua dans la conspiration de Pison, et il reçut de Néron l'ordre de s'ouvrir les veines (65 après J.-C.)

Il nous reste de Sénèque de nombreuses lettres dont les plus importantes sont les *Lettres à Lucilius*, et beaucoup de petits traités dont les principaux sont : les *Consolations*, des *Bienfaits*, de la *Brièveté de la vie*, de la *Clémence*, de la *Constance du sage*, de la *Colère*, de la *Providence*, du *Repos du sage*, de la

1. Élie Blanc. — *Histoire de la philosophie*, I, 238.

Tranquillité de l'Ame, de la *Vie heureuse ;* enfin sept livres de *Questions naturelles.*

Sénèque divise la philosophie comme la plupart des Stoïciens en trois parties : la logique, la physique et la morale. Il s'occupe peu de logique. Sa philosophie de la nature, c'est le panthéisme matérialiste, mais il parle souvent de la Providence et des espérances immortelles en vrai théiste. Il est surtout moraliste et souvent casuiste. Il s'intéresse à toutes les questions de la vie pratique, et il en traite dans tous ses ouvrages jusque dans les plus petits détails. Ses lettres sont celles d'un *directeur de conscience* qui s'applique, souvent avec une grande délicatesse, au traitement des âmes. Tout inspirée qu'elle soit des principes stoïciens, sa morale, comme on l'a souvent remarqué, n'est pas sans quelque mélange d'Épicurisme. La grande vertu du sage, c'est la prudence.

Épictète. — Épictète naquit à Hiérapolis en Phrygie. Sa vie est peu connue. On ignore même son vrai nom, car Epictète est un surnom qui veut dire serviteur ou esclave. Nous savons seulement qu'il fut d'abord esclave d'un affranchi de Néron, Épaphrodite, et qu'il supporta avec une grande force d'âme les mauvais traitements que lui infligeait son maître. Un jour que celui-ci lui frappait la jambe avec un bâton. — Vous me la casserez, lui dit l'esclave. — Et quand elle fut cassée en effet : — Je vous l'avais bien dit — fut sa seule plainte. Il devint libre à la mort d'Épaphrodite et fut chassé de Rome avec tous les autres philosophes, sous Domitien. Il se retira à Nicopolis en Épire où il enseigna le Stoïcisme plus encore par son exemple que par ses leçons. Il vivait très pauvrement. Un jour il fit la dépense d'une lampe de fer. A peine l'avait-il achetée qu'un voleur l'en débarrassa. « Le voleur sera bien attrapé demain, s'il revient, dit-il, car il n'en trouvera qu'une de terre. » Cette lampe de terre qui éclaira les veilles d'Épictète devint aussi célèbre que l'écuelle de Diogène. A la mort du philosophe, elle fut vendue 3000 drachmes.

Épictète n'a rien écrit. Nous le connaissons par son disciple Arrien qui a résumé ses doctrines dans les quatre livres des *Entretiens* et dans le *Manuel* ou Enchiridion.

Pour Épictète le but de la philosophie est essentiellement pratique, c'est de guérir l'homme de ses vices et de lui ap-

prendre le chemin de la vertu et par là même du bonheur. « Qu'importe la science sans les œuvres, disait-il, on ne demande pas si vous avez lu Chrysippe, mais si vous êtes juste. Vous faites grand bruit de vos commentaires sur Chrysippe, des profondes découvertes que vous avez faites dans ses écrits ; cela prouve que Chrysippe est un écrivain obscur, et ne prouve pas que vous soyez un philosophe. » Pour être heureux, il suffit de distinguer ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous. « Il y a des choses qui dépendent de nous (τὰ ἐφ'ἡμῖν), il y en a qui ne dépendent pas de nous (τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν), dit Épictète aux premières lignes du *Manuel*. Ce qui dépend de nous, ce sont nos pensées, nos résolutions, les mouvements par lesquels notre volonté se porte vers un objet ou s'en détourne : en un mot tout ce qui est notre œuvre. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est notre corps, c'est la richesse, c'est l'opinion d'autrui, c'est le pouvoir : en un mot tout ce qui n'est pas notre œuvre. » Cette distinction qui pourrait se ramener à celle des biens intérieurs et des biens extérieurs, Épictète la tourne et la retourne en tous sens. La méconnaître c'est s'exposer à devenir impie, ridicule, esclave des hommes et des choses, esclave surtout de l'opinion, source de toutes sortes de troubles et de peines. Il faut tenir pour indifférent ce qui ne dépend pas de nous, ou du moins nous y résigner, et rechercher uniquement ce qui dépend de nous. De là de beaux préceptes sur le mépris des choses sensibles, sur l'indépendance de la vie. Malheureusement Épictète range parmi les biens qui ne dépendent pas de nous les jouisssances de la famille. D'où ces paroles que nous avons citées plus haut : « Ne dis pas sur quoi que ce soit : j'ai perdu cela, mais je l'ai rendu. Ton fils est mort ? Dis : je l'ai rendu... » La famille est un bien étranger dont il faut user comme le voyageur use d'une hôtellerie. « Si tu désires que tes enfants, que ta femme, que tes amis vivent éternellement, tu es un insensé, car c'est vouloir que les choses qui ne dépendent pas de toi, soient sous ta dépendance, et que ce qui est étranger, t'appartienne..... Veux-tu que tes désirs aient toujours leur effet ? Ne désire que ce qui dépend de toi. »

Il faut noter particulièrement le caractère religieux de la philosophie d'Épictète. Le sage doit être le serviteur de Dieu, et comme son messager et son représentant auprès des hommes.

C'est avec une sorte d'attendrissement, chose rare dans la philosophie ancienne, qu'Épictète parle des devoirs envers Dieu. « Si nous étions sage, dit-il, que devrions-nous faire autre chose en public et en particulier, que de célébrer la bonté divine, et de lui rendre de solennelles actions de grâces ? Ne devrions-nous pas en bêchant, en labourant, en mangeant, chanter cet hymme au Seigneur : Dieu seul est grand !.... Mais puisque vous êtes tous dans l'aveuglement, ne faut-il pas que quelqu'un s'acquitte pour vous de ce devoir sacré ? Que puis-je faire autre chose, moi vieillard boîteux et infirme, si ce n'est de chanter Dieu ! Si j'étais rossignol, je ferais le métier de rossignol, si j'étais cygne, celui de cygne. Je suis un être raisonnable, il me faut chanter Dieu. Voilà mon métier et je le fais. C'est un rôle auquel je ne faillirai pas autant qu'il sera en moi, et je vous engage tous à chanter avec moi. »

Marc-Aurèle (**121-180** après J.-C.). — Avec Marc-Aurèle la philosophie stoïcienne monte sur le trône des Césars. On a beaucoup vanté la vie de cet empereur philosophe, sa douceur, ses actes de clémence et de justice. Toutes ces qualités ne feront pas qu'il n'ait pas été le plus cruel ou le plus aveugle des persécuteurs. « Les dix-neuf années du règne de Marc-Aurèle, dit M. Allard, sont les plus troublées et les plus cruelles que l'Église ait encore traversées. Les violentes mais rapides tempêtes qui l'assaillirent sous Néron et Domitien, les fréquents assauts qu'elle subit sous Trajan, Adrien et Antonin firent couler le sang chrétien avec moins d'abondance que le gouvernement du doux et méditatif auteur des *Pensées*..... Vainement les apologistes redoublent leurs appels éloquents et sincères à l'équité du souverain.... Marc-Aurèle ne paraît pas les avoir entendus : une seule fois dans son carnet de notes il écrit un mot qui montre sa pensée dédaigneuse et superficielle sur les chrétiens : c'est pour taxer d'entêtement et d'ostentation tragique la constance des martyrs[1]. »

Marc-Aurèle avait écrit lui-même sa vie, mais ce livre ne nous a pas été conservé, et il ne reste de l'empereur philosophe que ses *Pensées*, recueil de maximes très élevées de morale pratique, mais dépourvues comme la morale stoïcienne en

1. Allard. — *Les persécutions et le nombre des martyrs.*

général d'une base métaphysique bien ferme et bien consistante. Tantôt il parle de Dieu, de la Providence, de l'âme et de la liberté, en des termes que ne désavouerait pas le plus pur spiritualisme, tantôt c'est le panthéisme matérialiste qu'il admet sans hésitation, tantôt il semble se réfugier dans le scepticisme métaphysique le moins équivoque. « Ou les dieux peuvent quelque chose, ou ils ne peuvent rien : s'ils ne peuvent rien, pourquoi les prier ? S'ils peuvent, demande-leur de régler plutôt tes désirs que ta destinée. » « Ou tout provient d'une intelligence et alors tout est bien, ou il n'y a que des atomes et tout est fortuit et indifférent, pourquoi te troubler ? »

Les *Pensées* de Marc-Aurèle, n'en restent pas moins avec le *Manuel* d'Épictète les deux meilleurs monuments de la philosophie stoïcienne, ceux qui nous en font le mieux connaître tout à la fois la grandeur et la faiblesse, et les deux meilleurs ouvrages de la dernière période de la philosophie ancienne.

Ouvrages à consulter

Blanc (Élie). — *Histoire de la philosophie.*
Brochard. — *Les sceptiques grecs.*
Chollet. — *Stoïcisme et christianisme.*
Gassendi. — *De vita, moribus et doctrina Epicuri.*
Gonzalez. — *Histoire de la philosophie.*
Guyau. — *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.*
Hannequin. — *Essai sur l'hypotèse des atomes.*
Janet. — *Histoire des théories politiques dans leurs rapports avec la morale.*
Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie.*
Mabilleau. — *Histoire de la philosophie atomistique,*
Martha. — *Le poème de Lucrèce.* — *Les moralistes sous l'empire romain.*
Ogereau. — *Essai sur le système philosophique des stoïciens.*
Ravaisson. — *Le stoïcisme.* — *Essai sur la métaphysique d'Aristote.*
Renouvier. — *Manuel d'histoire de la philosophie ancienne.*
Simon (Jules). — *L'école d'Alexandrie.*
Thamin. — *Un problème moral dans l'antiquité.*
Thiaucourt. — *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques.*
Vacherot. — *Histoire critique de l'école d'Alexandrie.*
Zeller. — *Histoire de la philosophie des Grecs.*

DEUXIÈME ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE

La philosophie du moyen âge, c'est la *Scolastique*. Nous y rattachons la philosophie des Pères de l'Église qui la prépare dans une certaine mesure, et la philosophie de la Renaissance qui, toute différente qu'elle soit de la scolastique, en reproduit encore certains caractères. D'où trois périodes dans la deuxième comme dans la première époque de l'histoire de la philosophie

PREMIÈRE PÉRIODE

PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE

A l'époque où nous sommes parvenus, un événement incomparable a changé les conditions de la pensée humaine. Avec le Christianisme une grande lumière s'est levée sur le monde. Nous n'avons pas à rappeler ses prodigieuses conquêtes sur les esprits les plus élevés comme les plus ignorants, conquêtes qui témoignent de la divinité du Christ. Ce récit relève de l'histoire de l'Église plutôt que de l'histoire de la philosophie. Le Christianisme en apportant au monde la bonne nouvelle, en l'instruisant des vérités surnaturelles de la Foi, ne pouvait que l'affermir dans la croyance aux grandes vérités métaphysiques que la raison peut établir, mais sur lesquelles elle avait été jusque là singulièrement hésitante, même chez les plus fameux philosophes de l'antiquité. Telles l'unité de Dieu, sa personnalité, la création, l'immortalité de l'âme[1]. Il était naturel qu'une philosophie nouvelle naquît de ces certitudes, et que le christianisme suscitât une philosophie chrétienne. Ce fut d'abord la philosophie des Pères de l'Église, puis la philosophie scolastique.

Les Pères de l'Église se proposent le même but, bien qu'ils le poursuivent par des moyens qui varient suivant les personnes et les circonstances : montrer qu'il est raisonnable de croire aux vérités chrétiennes, préparer la foi par la raison, et fortifier l'une par l'autre. On les divise généralement en Pères de l'Église grecque et Pères de l'Église latine.

1. « Quelle satisfaction, quelle joie intérieure. dit à ce sujet M. Huit, devaient éprouver un Justin, un Origène, un saint Basile, en trouvant dans leurs croyances la solution des difficultés qui se posaient devant leur cœur et devant leur raison! Dès lors la philosophie chrétienne était fondée. » *Le Platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen âge* (Congrès scientifique international, 1894).

I — LES PÈRES GRECS

Saint Justin — Saint Clément d'Alexandrie — Origène

Les Pères grecs sont en général plus spéculatifs que les Pères latins. Subissant l'influence du génie propre de leur pays, ils s'occupent volontiers de questions théoriques, et donnent la préférence aux problèmes métaphysiques. C'est le dogme qu'ils s'appliquent à bien établir en théologie ; en philosophie, c'est surtout aux vérités rationnelles préliminaires ou auxiliaires des vérités religieuses qu'ils s'attachent. Les principaux sont : saint Justin, Tatien, Athénagore, saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse. Nous dirons quelques mots de ceux d'entre eux dont les écrits intéressent davantage la philosophie.

Saint Justin (**103-168**). — Né à Sichem en Palestine, saint Justin passa vers l'âge de trente ans du Platonisme au Christianisme. Mais le christianisme en se superposant dans ses croyances à la philosophie platonicienne ne la supprima pas, et toute sa vie il porta le manteau de philosophe. Il est l'auteur de deux *Apologies* célèbres, l'une adressée à Antonin le pieux, l'autre au sénat romain, et d'un traité de *la Monarchie* ou de l'unité de Dieu. Après avoir défendu sa foi par ses écrits, il la scella de son sang. Dénoncé par un philosophe cynique, il subit le martyre à Rome sous l'empereur Marc-Aurèle.

Saint Justin témoigne dans ses œuvres d'une connaissance assez étendue de la philosophie ancienne, et il met bien à nu, comme on l'a fait souvent depuis, la faiblesse de l'esprit humain, en montrant les contradictions des philosophes sur un grand nombre de questions. Mais il ne va pas, comme le feront plus tard les fidéistes, jusqu'à l'affirmation de l'impuissance absolue de l'esprit humain. Il y a, selon lui, une raison éternelle, qui se communique plus ou moins à tous les hommes, et dont les peuples païens ont pu recevoir la lumière. Quiconque l'a reçue, a été chrétien en réalité, eût-il vécu avant le christianisme. « On nous fait connaître, dit-il dans la *seconde Apologie*, que le

Christ est le premier né de Dieu, qu'il est le Verbe, et la raison à laquelle participe tout le genre humain..... Tous ceux qui ont possédé ce Verbe et cette raison sont chrétiens, même quand leurs contemporains les ont considérés comme des athées. Tels furent chez les Grecs, Socrate, Héraclite..... De même ceux qui vécurent avant le temps du Christ et s'éloignèrent pendant toute la durée de leur existence de la raison et du Verbe, demeurèrent inutiles, ennemis du Christ, et persécuteurs de ceux qui passèrent leu vie en union avec le Verbe. Mais ceux qui vécurent et qui vivent encore unis à a raison et au Verbe sont chrétiens, exempts de toute crainte et de tout trouble. »

Tatien, disciple de saint Justin qui l'avait converti au christianisme, entendit le rôle de l'apologiste à la manière de son maître ; mais à la fin de sa vie il tomba dans l'erreur des *Gnostiques* qui compromettaient l'unité de la foi en mêlant aux vérités chrétiennes des doctrines panthéistiques ou dualistes empruntées de l'Orient.

Athénagore d'Athènes passa comme saint Justin de la philosophie grecque à l'Évangile, et dans l'*Apologie* qu'il adressa à l'empereur Marc-Aurèle et à son fils Commode, il pense que les grands philosophes de l'antiquité grecque n'ont pas ignoré le vrai Dieu, et s'appuie volontiers sur leur autorité pour combattre le paganisme et défendre la religion chrétienne.

Les Gnostiques trouvèrent dans saint Irénée, mort évêque de Lyon en 202, un de leurs plus redoutables adversaires.

Saint Clément d'Alexandrie (IIe et IIIe siècle). — Né à Athènes ou à Alexandrie, saint Clément est comme saint Justin un converti du platonisme au Christianisme. Il succéda à saint Panthène dans la direction de l'*école catéchétique* d'Alexandrie, qui avait été fondée pour exposer la doctrine chrétienne et la défendre contre ses ennemis. Il en fut un des maîtres les plus illustres. Pour échapper à la persécution de Septime-Sévère, il dut se réfugier en Syrie où il mourut en 217.

Les principaux ouvrages de saint Clément d'Alexandrie sont : les *Stromates*, le *Maître*, et l'*Exhortation aux Gentils*.

Son œuvre est une esquisse de philosophie chrétienne. Il n'en est pas moins de tous les Pères de l'Église, celui qui montre le plus d'estime pour la philosophie ancienne. Il pense que Dieu s'est servi de la philosophie chez les païens comme de la Loi

chez les Juifs pour les préparer au christianisme. Il faut donc étudier la philosophie ancienne. De même qu'au sortir d'Égypte les Israélites emportèrent les vases précieux des Égyptiens pour les employer au culte du vrai Dieu, de même les philosophes chrétiens doivent recueillir les vérités éparses chez les philosophes anciens pour les incorporer à la doctrine chrétienne.

C'est dans l'évidence des sens et dans l'évidence de l'intelligence que saint Clément place le double criterium de la vérité. Toute vérité n'est pas démontrable ; les principes évidents n'ont pas besoin de démonstration. L'âme est spirituelle et immortelle ; elle ne préexiste pas au corps, mais les peines comme les récompenses de l'autre vie seront éternelles. C'est de la considération des créatures que l'homme s'élève à l'affirmation de l'existence de Dieu et de ses infinies perfections. Malgré certaines expressions qui, prises isolément, feraient croire que saint Clément admet une sorte de panthéisme, il combat vigoureusement la doctrine de l'immanence, et ne songe pas un seul instant à mettre en doute la transcendance de Dieu. L'origine du mal est dans le libre arbitre ; mais Dieu est si bon qu'il fait servir le mal au bien et c'est ainsi que triomphe sa sagesse.

Il y a pour saint Clément, dans la vie morale, un degré supérieur à la foi, c'est la *gnose*. Le simple croyant n'est que le serviteur de Dieu ; le vrai gnostique, le gnostique chrétien est son ami. La *gnose* est une connaissance du bien telle qu'elle en entraîne l'amour et la pratique. Le vrai gnostique est affranchi non seulement du péché, mais du mouvement des passion c'est un Dieu dans un homme.

Origène. — Fils du martyr Léonide, Origène naquit à Alexandrie en 185 et mourut à Tyr en 255. Il succéda à saint Clément dans la direction de l'école d'Alexandrie. C'est un esprit plus puissant mais moins sûr. Il composa un grand nombre d'ouvrages d'apologétique et de philosophie dont plusieurs sont perdus. On trouve l'ensemble de ses doctrines dans le livre *de Principes* et dans la *défense du Christianisme contre Celse.*

Origène fut beaucoup moins prudent que saint Justin et que saint Clément dans l'usage qu'il fit de la philosophie platonicienne pour la défense du christianisme, et on a pu soutenir non sans quelque raison que ses écrits apologétiques n'ont pas moins compromis la vérité chrétienne qu'ils ne l'ont défendue.

Ses doctrines sur Dieu et les personnes divines ne sont pas sans quelque analogie avec celles des néo-platoniciens. Il admet avec Platon la préexistence des âmes et leur déchéance dans une vie antérieure. Il pense d'ailleurs que les âmes n'existent jamais sans une sorte de corps subtil analogue au *périsprit* des spirites modernes. Si grand que soit le mal dans le monde le bien finira par en triompher absolument. Dieu ramènera à lui les êtres déchus et dégradés, et un jour viendra où Satan lui-même sous l'influence du Verbe divin, rentrera dans le sein de Dieu.

Les autres Pères de l'Église grecque sont surtout théologiens. Saint Athanase (296-373) évêque d'Alexandrie, passa sa vie à combattre l'Arianisme qui niait la divinité de Jésus-Christ. Saint Basile le Grand (329-379) évêque de Césarée, très versé dans les lettres profanes aussi bien que dans les lettres sacrées, employa toute son érudition et tout son talent à défendre le dogme chrétien contre l'hérésie. Saint Grégoire de Nazianze (328-389), compatriote et ami de saint Basile, successivement évêque de Nazianze et de Constantinople où l'avait appelé Théodose, fut surnommé le *théologien,* sans doute à cause de l'étendue et de la sûreté de sa doctrine. Saint Grégoire, évêque de Nysse (330-396), frère de saint Basile, et comme lui ami des belles-lettres qu'il enseigna plusieurs années avant d'entrer dans le sacerdoce, fut un des Pères de l'Église les plus savants. Il reprit, mais avec beaucoup plus de réserve, quelques-unes des idées d'Origène sur la destinée des êtres.

II — LES PÈRES LATINS

Tertullien. — Lactance. — Saint Augustin.

Les Pères latins, avons-nous dit, ont moins de goût pour les hautes spéculations que les Pères grecs. C'est aux questions pratiques, aux vérités morales, qu'ils s'attachent de préférence. Les plus célèbres furent Tertullien, Lactance, saint Augustin.

Tertullien (160-245). — Né à Carthage, Tertullien y reçut une éducation brillante. Après avoir suivi quelque temps avec succès la carrière du barreau, frappé du courage des martyrs,

il se convertit au christianisme et en devint bientôt un apologiste éloquent et passionné, mais d'une orthodoxie douteuse. Vers la fin de sa vie, il tomba dans l'hérésie de Montanus.

L'œuvre principale de Tertullien est son *Apologétique*. C'est là qu'on lit ces fières paroles tant de fois citées. « Nous ne sommes que d'hier et déjà nous remplissons les villes et les villages, l'armée et le palais, le sénat et le forum ; nous ne vous avons laissés que vos temples..... » Parmi ses autres ouvrages, ceux qui intéressent plus particulièrement la philosophie sont un traité *de l'Ame*, et deux livres *aux Nations*.

Ennemi des lettres profanes, Tertullien prend à partie la philosophie elle-même. Elle est selon lui l'œuvre du démon, et les philosophes ne peuvent qu'égarer les esprits. « Qu'ont de commun Athènes et Jérusalem, l'Académie et l'Église ? » On lui prête le mot fameux « *credo quia absurdum* » qui dénature la foi en supprimant les motifs de crédibilité. Plusieurs de ses doctrines sont dangereuses ou erronées. C'est ainsi qu'il attribue à l'âme une certaine nature corporelle, et soutient le *traducianisme* d'après lequel l'âme doit comme le corps son origine à la génération. En morale, il est rigoriste, et ce n'est pas sans raison qu'on a fait de lui l'ancêtre du jansénisme. On a souvent aussi rapproché Lamennais de Tertullien. Voici le jugement que porte Malebranche sur le philosophe de Carthage dans la *Recherche de la vérité*. « Tertullien était à la vérité un homme d'une profonde érudition, mais il avait plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination, que de pénétration et d'étendue d'esprit.... Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophéties est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le dérèglement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures ! Combien de raisons pompeuses et magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et en éblouissant l'esprit ! »

Lactance (250-325) — Lactance naquit en Afrique comme Tertullien. Rhéteur très estimé avant sa conversion, il devint disciple d'Arnobe, auteur d'un traité *contre les gentils*, et comme lui prit place parmi les apologistes du christianisme. Son ou-

vrage principal dirigé contre le polythéisme a pour titre les *Institutions divines*. On a aussi de lui un livre sur *la mort des Persécuteurs*, où il montre la justice de Dieu atteignant dès ce monde les ennemis de l'Église, et un autre sur *l'Œuvre de Dieu,* où il établit contre les Épicuriens l'existence de la Providence. Ses qualités littéraires l'ont fait surnommer le *Cicéron chrétien.*

Lactance se montre en général, avec moins de violence pourtant que Tertullien, trop sévère pour la philosophie ancienne dont il s'applique à mettre en lumière l'impuissance et les contradictions. Ses ouvrages n'en sont pas moins très riches de belles et nobles pensées dont la philosophie peut faire son profit ; et n'a-t-il pas trouvé une expression heureuse des vrais rapports de la raison et de la foi dans cette brève formule : « pas de religion sans sagesse, pas de sagesse sans religion. »

Saint Augustin (354-430). — Saint Augustin est non seulement le plus célèbre des Pères de l'Église latine, mais le plus grand philosophe de cette période de l'histoire de la philosophie. Né à Tagaste en Numidie, il reçut de sainte Monique sa mère une éducation profondément chrétienne. Il ne s'en laissa pas moins séduire par les erreurs manichéennes et égarer par l'entraînement des passions. Il a raconté lui-même sa jeunesse orageuse dans le livre des *Confessions* qui n'ont de commun avec celles de Rousseau que le titre. Il professa la rhétorique à Carthage, puis vint à Rome et à Milan. Les doctrines de Platon avaient commencé à exercer sur lui une heureuse influence. Mais ce fut la parole de saint Ambroise jointe aux larmes de sa mère qui le ramenèrent à la foi chrétienne. Sa conversion fut admirable. De retour en Afrique il devint évêque d'Hippone, aujourd'hui Bône, donna le plus bel exemple des vertus sacerdotales, et se consacra tout entier à la propagation du catholicisme, et à la réfutation des hérésies contemporaines, notamment du pélagianisme et du manichéisme.

Parmi ses écrits philosophiques, il faut citer, outre les *Confessions,* les trois livres *contre les Académiciens*, de *la vie heureuse,* de *l'ordre*, de *l'immortalité de l'âme*, du *libre arbitre*, et le fameux traité de *la Cité de Dieu*.

Saint Augustin a su dans la plupart de ses ouvrages, tant philosophiques que théologiques, unir à l'esprit pratique des Pères latins, l'esprit spéculatif des Pères grecs. Sa philosophie

se rattache surtout à celle de Platon qu'il corrige au besoin, pour le faire servir à l'exposé du dogme catholique. Aussi l'a-t-on surnommé le *Platon chrétien.*

S'il est platonicien, il se garde bien de suivre l'interprétation que donnaient de la doctrine du maître les nouveaux Académiciens. C'est même contre eux qu'il écrivit tout d'abord, pour établir la légitimité de la certitude. Ils prétendaient que l'homme peut connaître non le vrai, mais seulement le vraisemblable. Il leur répond qu'il est impossible à l'homme, s'il ne connaît pas le vrai lui-même, de connaître ce qui est semblable au vrai. Ils soutenaient que l'homme est tellement sujet à se tromper, qu'il ne peut jamais savoir s'il ne se trompe pas. et donc que la certitude est impossible. Mais *si je me trompe, je suis*, dit saint Augustin, *Si fallor, sum*. Pour se tromper il faut être. C'est le *cogito, ergo sum.*

De la certitude de son existence spirituelle, il s'élève à celle de Dieu. La connaissance de l'âme et celle de Dieu sont de toutes les connaissances les premières en importance. *Noverim me, noverim te.* Saint Augustin démontre l'existence de Dieu par la contingence et par l'ordre du monde, par le témoignage de la conscience, et par les vérités nécessaires et éternelles. Quant aux attributs de Dieu, nul philosophe n'en a mieux parlé que saint Augustin. *Dieu est tout ce qu'il a.* Il est la vérité même, le bien absolu, la beauté parfaite. Le monde des idées ou archétypes des choses n'est pas un intermédiaire entre Dieu et le monde sensible. Les idées sont dans l'intelligence divine sous la forme d'une vérité unique et absolue, qui éclaire les intelligences créées. « Si vous et moi, dit-il, voyons la même vérité, comment cela se fait-il, si ce n'est que nous la voyons l'un et l'autre dans la même vérité supérieure et immuable. » La raison humaine est au fond une participation à la raison divine. Saint Augustin professe clairement la doctrine de la création *ex nihilo* et exclut ainsi toute forme de panthéisme. L'immensité de Dieu n'est pas l'espace, l'éternité de Dieu n'est pas le temps, mais l'espace et le temps ont été créés avec le monde. Les perfections des créatures ne sont pas plus les perfections divines, que les créatures ne sont le créateur, elles n'en sont que des images. Contre l'erreur manichéenne qui faisait du mal l'œuvre d'un principe luttant contre le principe du bien, et la doctrine philo-

sophique qui en faisait une propriété positive et essentielle de la matière, saint Augustin affirme qu'il n'est qu'une privation d'être et de perfection, un manque d'ordre, en définitive une négation.

Les polémiques qu'il engagea contre les pélagiens et les semi-pélagiens, amenèrent saint Augustin à étudier le problème de la liberté en philosophie, et celui de la grâce en théologie. Il s'applique à montrer le parfait accord, sous une apparente contradiction, de la liberté et de la grâce. La volonté se comporte dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre de la nature. De même qu'elle ne peut agir dans l'ordre surnaturel que sous la motion de la grâce, elle ne peut agir dans l'ordre naturel, qu'à l'aide d'un concours divin, que sous l'influx naturel de Dieu. D'où cette parole de l'apôtre saint Paul : c'est Dieu qui nous donne le vouloir et le faire, *operatur in nobis et velle et perficere*. Mais dans l'un et l'autre ordre, si c'est la même infaillibilité et la même efficacité du côté de Dieu, c'est la même contingence du côté de l'homme. Dieu agit sur la volonté sans la contraindre, elle reste libre.

L'idée de Dieu domine toute la morale augustinienne. Dieu, vérité totale et bien parfait, est le terme des aspirations humaines. Ne pas s'attacher à lui, et chercher le bonheur dans les créatures, c'est se condamner à une vie sans paix ni repos. « Vous nous avez fait pour vous, ô mon Dieu, et notre cœur reste inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » Se connaître soi-même, et connaître Dieu, déduire de cette double connaissance les rapports qui unissent l'homme à Dieu, agir en conformité de cette union à Dieu, et réaliser progressivement en soi l'image du divin idéal, voilà le souverain bien, telle est ici-bas notre destinée.

La destinée des individus s'éclaire de celle de l'humanité. A la lumière des Saintes Écritures, et de l'histoire des quatre premiers siècles de l'Église, saint Augustin essaye de découvrir quelque chose du plan divin dans la vie des sociétés et des peuples. Le fait qui domine les événements humains, c'est la lutte de la cité de Dieu et de la cité du mal. Rien de plus varié que les péripéties de cette lutte ; mais en définitive, c'est au développement de la cité de Dieu qu'elle aboutit toujours : telle est la loi la plus générale de la philosophie de l'histoire. Cette

grande pensée, Bossuet s'en emparera plus tard, et le *Discours sur l'histoire universelle* sera un éloquent commentaire de la *Cité de Dieu*.

« Telle est, dit F. Bouillier, cette grande et magnifique philosophie où l'esprit de Platon et celui de l'Évangile se confondent [1], et qui après avoir inspiré saint Anselme, saint Thomas et les autres docteurs du moyen âge, sera plus tard, l'aliment de Pascal, de Bossuet, de Malebranche, de Fénelon, en un mot, des plus nobles penseurs des temps modernes. »

Ouvrages à consulter

ALLARD. — *Histoire des persécutions.*
AUBÉ. — *De l'apologétique chrétienne au IIme siècle.*
BERSOT. — *Doctrine de saint Augustin sur la liberté.*
BLANC. — *Histoire de la philosophie.*
BOUILLIER. — *Notions d'histoire de la philosophie.*
DENIS. — *De la philosophie d'Origène.*
FERRAZ. — *Psychologie de saint Augustin.*
FONSEGRIVE. — *Essai sur le libre arbitre.*
FREPPEL. — *Les apologistes chrétiens.*
GONZALEZ. — *Histoire de la philosophie.*
JANET et SÉAILLES. — *Histoire de la philosophie.*
MARTIN (JULES). — *Saint Augustin.*
NOURRISSON. — *Philosophie de saint Augustin.* — *Les Pères de l'Église latine.*
WEBER. — *Histoire de la philosophie européenne.*

1. Il faut dire que l'esprit de Platon et celui de l'Evangile, s'unissent dans la philosophie de saint Augustin, sans s'y confondre.

DEUXIÈME PÉRIODE

LA SCOLASTIQUE

Epoque de transition. — Boëce. — Cassiodore. — Isidore de Séville. — Caractères généraux de la scolastique. — Place de la question des Universaux dans la scolastique. — Division de la scolastique.

Époque de transition. — Deux ou trois siècles séparent les derniers Pères de l'Église du commencement de la philosophie scolastique. Les invasions des Barbares qui bouleversèrent tout l'empire d'Occident, y rendirent impossible presque toute culture intellectuelle. Seule l'Église garda les traditions religieuses et conserva dans ses monastères le dépôt des lettres anciennes. Quelques noms cependant à cette époque de transition appartiennent à l'histoire de la philosophie. Nous citerons Boëce, Cassiodore et Isidore de Séville.

Boëce (**480-525**). — Ministre, puis victime du roi des Goths, Théodoric, Boëce avait longtemps fréquenté les écoles d'Athènes, et acquis une profonde connaissance de la philosophie grecque. Il fut par ses ouvrages un des principaux initiateurs de la philosophie scolastique. Outre sa traduction et son commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre, il faut citer de lui entr'autres ouvrages, une traduction complète de l'*Organon* d'Aristote, avec un commentaire des deux premiers livres, et le traité de la *Consolation* qu'il composa en prison. Ce dernier ouvrage est en réalité une Théodicée où il étudia plus particulièrement la bonté et la providence divines. Si Boëce fut pour le moyen âge une des sources principales de l'aristotélisme, il ne faudrait pour tant pas croire qu'il s'asservit à la doctrine d'Aristote. On trouve dans ses ouvrages les éléments les plus divers, et il mit en circulation dans les écoles, avec les théories logiques d'Aristote, une foule d'idées platoniciennes et stoïciennes.

Cassiodore (**480-575**). — Cassiodore fut comme Boëce, ministre du roi des Goths. Mais il quitta le monde et les honneurs pour fonder le monastère de Viviers en Calabre. Il avait profité de son influence sur Théodoric, pour faire de lui un protecteur de la civilisation. Il fit de son monastère un asile de la science et des lettres, et c'est par là surtout qu'il a bien mérité de la philosophie. Il composa lui-même un traité de *l'Ame*, et un autre *des Sept Arts libéraux*. Ce dernier ouvrage était une sorte de manuel encyclopédique des connaissances de l'époque. Il fut très répandu dans les écoles au commencement du moyen âge. On sait que les sept arts libéraux, classification des sciences, ou plutôt programme d'études, qu'avait vulgarisé dans la seconde moitié du v[e] siècle Martianus Capella, étaient répartis en deux groupes : le *trivium* qui comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique, et le *quadrivium* qui se composait de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de la musique.

Isidore de Séville (**570-636**). — Isidore, archevêque de Séville, mérite d'être compté avec Boëce et Cassiodore, comme le dit Ozanam, parmi les *instituteurs* de l'Occident. Ce n'est pas que ses œuvres dont la principale a pour titre les *Origines* ou les *Étymologies*, offrent un caractère bien personnel; mais elles constituent dans leur ensemble une sorte de revue universelle des connaissances du temps, le meilleur résumé de ce qu'on enseignait dans les écoles. Isidore a été lui-même en Espagne, le promoteur d'un enseignement fécond. Un grand nombre d'écoles furent fondées sur le modèle de celle qu'il avait établie à Séville. Ce fut là l'origine d'un remarquable mouvement intellectuel que l'invasion arabe ne fit qu'entraver, bien loin qu'elle l'ait produit comme l'ont affirmé plusieurs historiens. C'est aussi à tort qu'on attribue aux seuls Arabes, le mérite d'avoir fait connaître aux philosophes de l'Occident l'ensemble des œuvres du Stagirite.

« Rien de moins fondé et de plus inexact, écrit Gonzalez, que l'opinion de ceux qui affirment que l'Europe chrétienne a dû aux Arabes, et principalement à Averroës, la connaissance des écrits d'Aristote. Ceux qui sont dans ces sentiments, n'ont pas lu à coup sûr les œuvres d'Isidore. Quand on s'est livré à cette étude, il est impossible de soutenir une pareille opinion,

laquelle après tout n'est qu'une réminiscence des colères et des exagérations de certains écrivains de la Renaissance contre les scolastiques, et en même temps des tendances averroïstiques de quelques philosophes. Sans sortir du traité des *Étymologies* on voit clairement par son contenu que l'auteur connaissait la majeure partie des œuvres d'Aristote, et que bien des siècles avant que naquit à Cordoue le fameux commentateur, on disputait déjà à Séville, sur la substance, la qualité et les autres prédicaments, sur l'Isagoge de Porphyre et sur les universaux. On commentait les livres du Stagirite qui traitent de l'âme, de la morale, de la génération, de la corruption, de la rhétorique et de la politique, et presque tous les autres, si l'on en excepte peut-être les livres de la métaphysique, et l'histoire des animaux. Il n'en pouvait être autrement puisque, parmi les auteurs qu'Isidore cite et suit pas à pas dans ses œuvres, et surtout dans les questions philosophiques, on trouve au premier rang Boëce, qui, comme il le dit lui-même, traduisit et commenta la plus grande partie des œuvres d'Aristote[1]. »

Caractères généraux de la scolastique. — La philosophie scolastique a pour premier caractère d'être une *philosophie religieuse*. Les philosophes de l'École, font de la philosophie avec leur raison et leur foi, persuadés qu'étant l'une et l'autre un rayon de la lumière divine, elles ne peuvent se contredire ; concilier la théologie catholique avec la philosophie, montrer leur harmonie, comment en particulier celle-ci prépare et défend celle-là, telle est leur but commun ; et c'est par ce caractère que la scolastique se distingue tout d'abord de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne.

Un second caractère de la philosophie scolastique, c'est le *respect de l'autorité des Anciens*. Ce caractère est une conséquence du premier. La vérité religieuse n'est plus à trouver, puisqu'elle est contenue dans les Livres saints ; il suffit de l'en dégager. Quant à la vérité philosophique, pourquoi ne serait-elle pas contenue dans les écrits des anciens philosophes ? Est-ce le génie qui aurait manqué à Platon et à Aristote pour la découvrir ? Toutefois on a beaucoup exagéré le respect des philo-

1. GONZALEZ. — *Histoire de la philosophie*, Traduction du P. de Pascal. II 114-115.

sophes du moyen âge pour l'autorité en matière de science et de philosophie, et il serait injuste d'accuser les grands scolastiques de s'en être faits les esclaves. Saint Thomas en particulier regarde la preuve d'autorité comme très faible. « *Consuevimus dicere*, dit-il, *quod locus ab auctoritate est valde debilis et infirmus.* »

Un troisième caractère de la philosophie scolastique, c'est l'usage presque exclusif de la *déduction* et du *syllogisme*. Ce caractère est aussi un corollaire du précédent. Si les vérités essentielles sont trouvées, il ne reste plus qu'à en tirer les conséquences. Ici encore la scolastique a souvent été l'objet d'injustes critiques. Sans doute les logiciens de cette époque ne se sont pas toujours tenus en garde contre l'abus du syllogisme. Beaucoup se perdaient dans des raisonnements subtils qui semblaient porter plus sur les mots que sur les idées, et réduisaient la science à un stérile formalisme. Mais l'abus que l'École a fait du syllogisme n'a pas été tel que l'ont prétendu certains historiens de la philosophie. Si l'accusation est méritée par des scolastiques d'ordre inférieur, elle n'atteint pas les grands scolastiques, saint Anselme, saint Thomas, saint Bonaventure..., dont la pensée puissante n'a jamais été emprisonnée dans les formes syllogistiques.

Place de la question des Universaux dans la scolastique. — Nombre d'historiens réduisent la scolastique à une dispute sur les Universaux. Hauréau appelle cette dispute « le problème scolastique[1] » par excellence, et il semble bien qu'à ses yeux, ce soit l'unique problème que le moyen âge agite, car il ne demande autre chose à la longue suite de docteurs qui défilent dans ses ouvrages, que leur avis sur la question des universaux. Le simple exposé de la philosophie scolastique suffit pour faire justice de cette opinion. A aucune de ses périodes, même dans celle de sa formation, la scolastique ne peut être circonscrite dans la question des universaux. Il n'en est pas

1. C'est dans l'*Introduction* de Porphyre *aux Catégories* que les scolastiques trouvèrent l'énoncé du problème des Universaux. « Je ne chercherai point, dit Porphyre, si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou sont de pures conceptions abstraites, ni dans le cas où ils seraient des réalités s'ils sont corporels ou non; ni s'ils existent séparés des choses sensibles ou confondus avec elles; cette recherche est trop difficile et exigerait une longue discussion qui n'est pas de mon sujet. »

moins vrai que cette question occupe une grande place dans la philosophie scolastique, et que sur elle s'est porté l'effort de plusieurs grands docteurs du moyen âge. Faut-il s'en étonner, si la question même de la valeur de la science y est en jeu? Ne constituait-elle pas déjà dans l'antiquité, le fond de la controverse relative à la théorie des Idées ? Ne reparaît-elle pas dans la philosophie moderne, sous d'autres formes, toujours aussi essentielle ?

Division de la philosophie scolastique. — On divise ordinairement la philosophie scolastique en trois périodes, qui seront pour nous des périodes secondaires, puisque nous avons fait de la philosophie scolastique elle-même une période dans l'époque du moyen âge. La première s'étend du IXe siècle à la fin du XIIe ; c'est une *période d'élaboration* ou *de formation*. La philosophie y est complètement subordonnée à la théologie, *philosophia ancilla theologiæ*, l'influence platonicienne est prédominante. Dans la querelle des Universaux, tous les partis sont en présence, sans qu'aucun paraisse l'emporter sur les autres. La deuxième comprend tout le XIIIe siècle, le grand siècle du moyen âge; c'est l'*apogée* de la scolastique. Les grands travaux de synthèse philosophique sont de cette période. C'est aussi le temps du plus complet accord entre la philosophie et la théologie. L'influence d'Aristote y est prépondérante, et dans la querelle des Universaux c'est le réalisme modéré qui triomphe. La troisième période comprend le XIVe siècle, c'est la *période de décadence*. La philosophie se sépare de la théologie. La scolastique dégénère souvent en subtilités. La langue elle-même s'embarrasse d'une terminologie obscure. Le nominalisme renaît et avec lui l'empirisme.

I — FORMATION DE LA SCOLASTIQUE

Les écoles de Charlemagne, — Alcuin. — Scot Erigène. — Saint-Anselme. — Roscelin. — Guillaume de Champeaux. — Abélard. — Saint Bernard. — L'école de Saint-Victor.

Dans la première période de la philosophie scolastique, ce sont surtout le XIe et le XIIe siècles qui intéressent l'histoire de

la philosophie avec saint Anselme, Roscelin, Guillaume de Champeaux, Abélard, saint Bernard, et l'école mystique de Saint-Victor. Aucun grand nom de philosophe n'apparaît dans les deux siècles précédents. Il faut dire pourtant quelques mots des écoles fondées par Charlemagne, et d'un philosophe qui sans être précisément un scolastique, n'en est pas moins très remarquable : Scot Erigène.

Les écoles de Charlemagne. Alcuin. — Un des principaux titres de gloire de l'empereur Charlemagne fut la création d'écoles sous la direction d'Alcuin. La première en date porte dans l'histoire le nom d'*école palatine*, parce qu'elle était établie à la cour même de l'empereur pour les princes de la maison impériale. La fondation de cette école fut bientôt suivie d'un grand nombre d'autres, non seulement en France, mais dans les pays voisins. Il y en eut de deux sortes : les écoles *monacales* qui comprenaient dans quelques abbayes deux sections, l'une réservée aux moines, l'autre ouverte aux séculiers, et les écoles *épiscopales* ou *capitulaires* généralement plus importantes au point de vue philosophique.

Parmi les écoles les plus en renom il faut citer : en France, les écoles capitulaires de Reims, de Tours, de Laon, l'école monacale d'Auxerre, l'école de Chartres qui jeta un si grand éclat sous l'évêque Fulbert, le plus grand écolâtre de son temps, les écoles de Paris ; — en Angleterre, les écoles monacales du Bec, de Saint-Gall, d'York ; — dans les Pays-Bas, les écoles capitulaires d'Utrecht, de Liège, de Tournai ; — en Germanie, l'école de Fulde.

Alcuin « le véritable auteur, dit M. Picavet, de la renaissance philosophique en France et en Allemagne » était un moine anglo-saxon. Né à York en 735, disciple d'Egbert, évêque de cette ville, il devint bientôt célèbre par l'étendue de ses connaissances. C'est dans un voyage en Italie en 781 qu'il rencontra Charlemagne. L'empereur l'associa à ses desseins. Alcuin enseigna pendant huit ans à la cour, puis se retira à l'abbaye de Saint-Martin à Tours, où il fonda une école, et mourut en 804.

Les jugements les plus divers et souvent les plus contraires ont été portés dans ces derniers temps sur Alcuin. Il semble qu'il soit moins un philosophe original, qu'un compilateur judicieux. Il a laissé des ouvrages théologiques et philosophiques,

sur les *septs Arts libéraux*, les *Vertus et les Vices*, la *Dialectique*, l'*Ame*, et de nombreuses lettres « dont on pourrait extraire, dit encore M. Picavet, une morale pratique, pour l'usage des chrétiens de toute condition au IXe siècle, qui serait tout à l'honneur du précepteur de Charlemagne. »

Scot Érigène. — Jean Scot Érigène était originaire d'Irlande (*Scotia*). Sa grande érudition lui valut d'être mis à la tête de l'école palatine par Charles le Chauve qui l'admit même dans son intimité, et le défendit contre les dangers que lui faisaient courir les hardiesses de sa pensée. Il aurait, d'après quelques historiens, voyagé en Orient, ce qui expliquerait les analogies frappantes de ses doctrines avec certaines idées de l'Inde. Il traduisit en latin les œuvres attribuées à Denis l'Aréopagite. Son œuvre principale a pour titre : *La division de la nature*. Elle est composée sous forme de dialogue entre le maître et l'élève. « La nature, dit Scot Érigène, me semble présenter par quatre caractères distincts, quatre ordres de choses : en premier lieu, ce qui crée et n'est pas créé (Dieu cause efficiente) ; en second lieu, ce qui est créé et qui crée (les idées divines) ; en troisième lieu, ce qui est créé et ne crée pas (les êtres dans le temps et l'espace) ; en quatrième lieu, ce qui n'est point créé, ni ne crée (Dieu cause finale). En somme, la doctrine de Scot Érigène est un panthéisme mystique où l'on retrouve les principales idées et surtout la théorie de l'émanation de l'École d'Alexandrie. Tous les êtres sortent de Dieu par une sorte de résolution, d'analyse, de division, et doivent retourner à Dieu. La prédestination est universelle, tous les hommes sans exception sont prédestinés au salut. Le bien aura raison du mal, les méchants finiront par devenir bons, car tout a son terme comme son origine en Dieu. Scot Érigène admet sans doute la révélation, mais il la confond en définitive, comme plus tard Spinoza, avec la raison. M. Huit le caractérise en deux mots : « un autre Proclus à peine chrétien ».

Saint Anselme (1033-1109). — Saint Anselme naquit à Aoste en Italie d'une famille patricienne. Il entra à l'abbaye du Bec en Normandie où il succéda comme prieur à Lanfranc devenu archevêque de Cantorbéry. Appelé en Angleterre par Guillaume le Roux, il succéda de nouveau à Lanfranc sur le siège archiépiscopal de Cantorbéry où il mourut après une vie

d'étude et de sainteté. S'il fut un saint il fut aussi un philosophe. A son lit de mort, entouré de ses disciples qui priaient pour lui, il pensait encore aux problèmes philosophiques. « J'aurais voulu, avant de mourir, disait-il au témoin de ses derniers instants, écrire mes idées sur l'origine du mal, car j'avais trouvé des éclaircissements qui seront perdus. »

Saint Anselme est bien le type du philosophe scolastique. Il a nettement marqué les vrais rapports de la foi et de la raison. La foi cherche l'intelligence (*crede ut intelligas*), et l'intelligence cherche la foi (*intellige ut credas*). C'est de ce double mouvement que résulte l'alliance de la foi et de la raison, alliance qui constitue le caractère essentiel de la scolastique.

Les principaux ouvrages de saint Anselme sont : le *de fide Trinitatis* où il combattit par des raisons non moins philosophiques que théologiques l'hérésie de Roscelin; le *Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei* (Monologue ou exemple de la manière de méditer sur les raisons de sa foi) ; le *Proslogium, seu fides quærens intellectum* (Allocution, ou la foi cherchant l'intelligence).

Le *Monologium* est un essai de théologie rationnelle où sont développées les preuves platoniciennes de l'existence de Dieu. C'est dans le *Proslogium* qu'on trouve la preuve ontologique, dite de saint Anselme. Prenant pour texte ces mots de la sainte Écriture : l'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu, Saint Anselme prétend donner une preuve de l'existence de Dieu que l'insensé lui-même doit admettre. « Dieu, dit-il, est par essence, l'être tel qu'on ne peut en concevoir un plus grand. Or cet être ne peut pas exister seulement dans l'entendement (*in intellectu*), car s'il existait seulement dans l'entendement, on pourrait en concevoir un plus grand, à savoir, celui qui existerait non seulement dans l'entendement, mais encore dans la réalité (*in re*), et ce serait celui-là qui serait le plus grand. Donc, celui qui est par définition le plus grand que l'on puisse concevoir, est conçu comme existant par cela même qu'il est pensé. »

Descartes et Leibnitz reprendront en le modifiant un peu cet argument qui consiste à déduire l'existence de Dieu de son idée. Kant en fera une critique fameuse. Mais sept siècles avant lui, aussitôt après l'apparition du *Proslogium*, un moine de

l'abbaye de Marmoutiers près de Tours, Gaunilon, répondit à saint Anselme dans un livre intitulé : *Liber pro insipiente*, livre en faveur de l'insensé, et réduisit son argument à l'absurde en montrant qu'on pourrait par le même raisonnement prouver l'existence des îles Fortunées. Les îles Fortunées sont les plus parfaites qu'on puisse concevoir ; mais si elles n'existaient pas en réalité, on pourrait en concevoir de plus parfaites, ce qui est absurde ; donc elles existent en réalité.

Dans la querelle des Universaux, saint Anselme est partisan du réalisme. Le genre est le type que réalisent, l'idée qu'expriment des individus semblables ; et cette idée est en Dieu, en tant que Dieu est la substance des idées. Saint Anselme ne donne pas au réalisme, quoi qu'on en ait dit, la signification qui l'eut conduit logiquement au panthéisme et à la négation même de sa théodicée. Il faut donc le ranger parmi les réalistes modérés.

Roscelin. — Roscelin né en Bretagne vers le milieu du XIe siècle, fut chanoine de Compiègne et y enseigna ainsi qu'à Paris. Condamné au concile de Soissons en 1093, il mourut en 1121. On ne possède de lui qu'une lettre adressée à Abélard, et ce n'est qu'à l'aide de textes cités par les théologiens et les philosophes contemporains, qu'on peut reconstituer ses doctrines.

Roscelin est généralement considéré comme le chef du nominalisme, parce que sans l'avoir inventé, il l'a poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences. Pour lui, il n'y a de réalité que dans les individus. Les genres n'ont pas même d'existence réelle dans notre pensée ; quand on pense une idée générale on n'a rien dans l'esprit. Les Universaux ne sont que des *flatus vocis*, des mots vides de sens. Appliquant son nominalisme à la Trinité chrétienne, Roscelin soutint qu'il n'y a de réel en Dieu que les trois personnes. L'unité divine, l'essence commune qui unit les trois personnes en un seul et même Dieu, n'est qu'un mot. Les trois personnes divines sont trois êtres indépendants, et si l'usage le permettait, on pourrait dire qu'il y a trois dieux. Pour sauver les apparences du dogme, Roscelin accordait que les trois personnes divines n'ont qu'une même volonté, une même puissance. Cette doctrine qui a reçu le nom de Trithéisme fut d'abord combattue par saint Anselme et Guillaume de Champeaux, puis condamnée comme hérésie par le concile de Soissons.

Guillaume de Champeaux. — Guillaume de Champeaux naquit à Champeaux près de Melun, vers le milieu du XIe siècle comme Roscelin. Il fit ses études à Paris sous Anselme de Laon, et y enseigna ensuite à l'école de la Cathédrale, où il eut comme auditeur et contradicteur Abélard. Il mourut évêque de Châlons en 1121. Il écrivit plusieurs ouvrages de dialectique qui sont tous perdus. Dans la controverse des Universaux, il prit parti pour le réalisme exagéré. Roscelin soutenait qu'il n'y avait pas de vraie réalité hors des individus ; pour Guillaume de Champeaux, il n'y en a point hors des genres. Les individus ne sont que des accidents, des modes passagers de l'être ; l'essence des choses est dans les Universaux. L'humanité, par exemple, est l'essence de chaque individu humain, et chaque individu humain, Socrate, Platon... n'est qu'un accident de l'humanité. Aussi faut-il dire que les Universaux sont avant et non après les choses, *universalia ante rem, non post rem.* Remarquons toutefois, que les objections de ses adversaires amenèrent Roscelin à atténuer certaines parties de sa doctrine.

Abélard (1079-1142). — Né à Pallet près de Nantes, d'une noble famille, Pierre Abélard vint à Paris où il eut pour maître Roscelin d'abord, puis Guillaume de Champeaux. Il fonda à son tour une école, enseigna à Melun, à Corbeil, puis revint à Paris où il ne tarda pas à réunir autour de sa chaire des milliers d'auditeurs. « Quand il mêla, dit V. Cousin, la théologie à la philosophie, il attira une si grande multitude de toutes les parties de la France et même de l'Europe, que, comme il le dit lui-même, les hôtelleries ne suffisaient plus à les contenir... Partout où il allait, il semblait porter avec lui le bruit et la foule ; le désert où il se retirait, devenait peu à peu un auditoire immense. Il ne brilla pas seulement dans l'École, il émut l'Église et l'État ; il occupa deux grands Conciles, il eut pour adversaire saint Bernard, et un de ses disciples et de ses amis fut Arnaud de Brescia. Héros de roman[1] dans l'Église, bel esprit dans un temps barbare, chef d'école et presque martyr d'une opinion ; tout concourut à faire d'Abélard un person-

1. Allusion à ses égarements et à ses aventures romanesques avec Héloïse, nièce du chanoine Fulbert. Il faut faire une grande part à l'exagération dans ce récit enthousiaste de Cousin.

nage extraordinaire. » Après sa seconde condamnation, Abélard se réfugia à l'abbaye de Cluny, et il termina sa vie dans les pratiques de la pénitence.

Outre l'*Histoire de ses malheurs* qui est une sorte d'autobiographie, on a d'Abélard une *Introduction à la théologie*, une *Théologie chrétienne* ou *Commentaire sur les six jours de la création*, et le *Sic et Non* où sont réunis un grand nombre de problèmes, avec le oui et le non, le pour et le contre, et les autorités sur lesquelles s'appuient ces solutions contradictoires.

Abélard veut combattre à la fois le nominalisme et le réalisme, et il est de tradition de le ranger parmi les conceptualistes. Pour lui les genres seraient non de simples noms ni des réalités, mais des conceptions de l'esprit. Ils auraient une valeur non objective mais subjective. Autrement dit, il faudrait y voir une condition non de l'existence, mais de la connaissance des choses. Ainsi comprise, la théorie d'Abélard sur les Universaux serait du kantisme avant la lettre.

Quant à l'esprit général des doctrines d'Abélard, voici comment le caractérise M. de Wulf. « Établissant les rapports de la théologie et de la philosophie, l'orgueilleux Abélard, s'inspire d'un principe antiscolastique, le *rationalisme*. Il préfère suivre les tendances d'esprit de Scot Érigène que celles de saint Anselme : c'est une tache pour sa mémoire. Au nom de l'omnipotence de la raison, Abélard prétend démontrer toutes les vérités du dogme chrétien, y compris les mystères. Seul parmi les scolastiques il ose déférer l'incompréhensible au tribunal de la raison : et invoqua la lumière dont l'Esprit-Saint illumine les intelligences, il déclare que la doctrine catholique n'est que le prolongement naturel de la philosophie. Mais alors les païens ont connu nos mystères ? Abélard ne recule pas devant cette conséquence, et c'est la théorie la plus caractéristique de son système. » C'était déjà le jugement que portait sur lui saint Bernard dans une lettre au pape Innocent II. « Quand il parle de la Trinité on croirait entendre Arius ; il pense sur la grâce comme Pélage, sur la personne du Christ comme Nestorius, et tout en s'évertuant à faire de Platon un chrétien, il prouve que lui-même est païen. »

Saint Bernard (1091-1153). — Saint Bernard est la plus grande figure du XIIe siècle, et bien qu'il soit surtout théologien,

il appartient à l'histoire de la philosophie pour deux raisons. D'abord, il a rendu de grands services à la philosophie en la maintenant dans ses justes limites et en se faisant contre le rationalisme d'Abélard, l'infatigable défenseur des droits de la religion révélée. Ensuite on peut le considérer, comme le fondateur du vrai mysticisme, non de celui qui condamne absolument la raison humaine pour y substituer le sentiment, mais de celui qui sans méconnaître la nécessité de la raison, demande un complément de lumière aux aspirations du cœur et aux inspirations de la grâce, et cherche le couronnement de la science dans l'amour. « Malheur, dit Bossuet, à la connaissance stérile qui se trahit elle-même, et ne se tourne pas à aimer. » Ainsi l'entendait saint Bernard.

L'école de Saint-Victor. — C'est au courant de mysticisme qui commence à saint Bernard, qu'il faut rattacher l'école de Saint-Victor dont Hugues et Richard sont les principaux représentants.

Originaire de Saxe, Hugues de Saint-Victor (1096-1141) fit d'abord ses études au monastère de Hamerlève. Les troubles de la guerre l'obligèrent à quitter son pays d'origine. Il vint alors en France, entra à l'abbaye de Saint-Victor, y devint bientôt un maître célèbre, jusqu'à ce qu'il prît lui-même la direction de l'école du couvent. Écossais d'origine, Richard fut disciple de Hugues et ami de saint Bernard, il dirigea l'abbaye de Saint-Victor de 1162 à 1173.

Ni Hugues, ni Richard ne témoignent à l'égard de la philosophie et de la science, le mépris hautain qu'affectèrent certains mystiques. L'un et l'autre prennent de l'intérêt aux problèmes philosophiques. Mais pour eux le savoir n'a pas son but en lui-même ; il ne sert que de vestibule à la vie mystique qui est une ascension graduelle de l'âme vers l'amour pur de Dieu. Distinguer les différents degrés de cette ascension avec leurs caractères respectifs, montrer comment ils sont franchis par l'esprit et le cœur aidés de la grâce divine, tel est l'objet général de leurs recherches. C'est par la connaissance de l'âme qu'elles supposent, que ces recherches intéressent surtout la philosophie.

Richard de Saint-Victor, sous le nom de *Scala Cæli*, distingue dans le développement des connaissances de l'âme les six degrés

suivants : 1° L'âme n'exerçant que son imagination se contente d'admirer les œuvres du Créateur. 2° L'imagination éclairée par la raison recherche la fin de ces œuvres. 3° La raison devenue maîtresse, se sert de l'imagination pour s'élever à des idées générales. 4° La raison seule et par elle-même découvre l'existence d'êtres supra-sensibles. 5° Secourue par la révélation, elle acquiert des idées plus pures sur la divinité. 6° Enfin la révélation agissant seule, nous met en état de croire ce qui est au-dessus de la raison, et paraît la contredire.

II — APOGÉE DE LA SCOLASTIQUE

Aristote et la scolastique. — Rapports de la philosophie arabe et de la scolastique : Avicenne et Averroës. — Albert le Grand. — Saint Thomas. — Duns Scot. — Saint Bonaventure. — Roger Bacon. — Raymond Lulle.

Aristote et la scolastique. — Le XIII[e] siècle est l'âge d'or de la scolastique. L'accord de la raison et de la foi qui est le caractère dominant de cette philosophie s'y réalise aussi parfaitement qu'il était possible dans les œuvres de ses grands docteurs. Cet accord n'empêche pas les tendances philosophiques les plus diverses de se manifester dans les Universités qui ont remplacé les écoles. L'Université de Paris, la plus célèbre, avait été fondée en 1200, par Philippe-Auguste, pour réunir en corporation les écoles de la capitale. A son image une vingtaine d'autres Universités furent établies dans toute la France.

Quelques années avant la fondation de l'Université de Paris, l'enseignement de la physique et de la métaphysique d'Aristote avait été interdit dans les écoles. Les statuts de l'Université renouvelèrent cette interdiction. « Comment s'expliquer, dit à ce sujet M. Huit, cette réprobation même passagère, dont Platon, chose remarquable, n'a été l'objet en aucun temps? C'est qu'elle frappait l'Aristote arabe, traduit de l'arabe, commenté par les Arabes, c'est-à-dire, un philosophe rendu responsable et solidaire justement en apparence, injustement au fond, des doctrines mal famées, qui menaçaient alors d'empoisonner l'enseignement chrétien[1]. » Mais on ne tarda pas à connaître le

1. HUIT. — *Les Arabes et l'Aristotélisme.*

véritable Aristote et à lever les condamnations qui pesaient sur ses doctrines. Bientôt même Aristote devint le maître par excellence. Cependant ce serait une erreur de croire qu'on accepta les yeux fermés, comme on le lit chez quelques historiens, toute la philosophie d'Aristote, ou bien encore que l'Aristote des grands docteurs de l'Église fut un Aristote rapetissé et amoindri. Aristote exerça sans aucun doute une très grande influence sur les scolastiques de cette époque ; mais ce n'est pas en aveugles que les saint Thomas et les Duns Scot s'inspirèrent de ses doctrines. et s'ils les corrigèrent, ce fut souvent au profit de la vérité philosophique.

Les dimensions forcément réduites de cet ouvrage ne nous permettent point de donner place ici, à tous ceux qui ont travaillé avec succès à constituer la grande synthèse philosophique et théologique qui est une des plus pures gloires du XIIIe siècle. Nous nous bornerons à faire connaître ceux qui par leur génie ou par leur influence s'imposent à l'étude de l'historien de la philosophie. De ce nombre sont Albert le Grand, saint Thomas. Duns Scot et saint Bonaventure. Nous passerons très rapidement sur des philosophes de second ordre tels que Roger Bacon et Raymond Lulle. Tout d'abord, il nous faut dire quelques mots d'une question qui a soulevé beaucoup de polémiques. celle des rapports de la philosophie arabe et de la scolastique.

Rapports de la philosophie arabe et de la scolastique. — Avicenne et Averroës. — Nous avons déjà dit combien on a parfois exagéré la part qui revient aux philosophes arabes dans la transmission au moyen âge des œuvres d'Aristote et de l'influence qu'ils exercèrent sur la philosophie scolastique. « Loin de puiser le plus clair de leur savoir, dit Élie Blanc, dans les œuvres d'un Avicenne ou d'un Averroës, les scolastiques durent les combattre avec acharnement. Si les Arabes et les Juifs furent utiles à la cause de la philosophie véritable, ce fut par les polémiques incessantes qu'ils provoquèrent, plutôt que par les connaissances philosophiques qu'ils importèrent en Occident. » Les plus grands docteurs de l'école, en effet, s'employèrent à lutter contre l'averroïsme et d'autres erreurs défendues par les philosophes arabes, et plusieurs de leurs ouvrages, et non des moins importants, n'en sont que des réfu-

tations. Si la philosophie arabe fut utile à la scolastique, c'est surtout dans le sens où Bacon disait que l'erreur enseigne la vérité.

Un des principaux disciples d'Averroës fut un philosophe juif Moïse Maimonide, qui essaya de concilier Aristote avec le judaïsme.

Avicenne (**980-1037**) et **Averroës** (**1126-1198**) n'en tiennent pas moins une grande place dans l'histoire des idées. Le premier, médecin, philosophe et théologien tout à la fois composa plus de cent ouvrages, et interpréta Aristote dans le sens des derniers commentateurs alexandrins. Ses doctrines sont un mélange de péripatétisme et de néo-platonisme. Le second, né à Cordoue d'une noble famille, eut un vrai culte pour Aristote, et se plaça au premier rang des commentateurs arabes du Stagirite. Mais il interprète Aristote dans un sens panthéistique. Il fait de l'intellect actif une forme séparée et commune à tous les hommes. C'est la théorie du *monopsychisme* humain qui aboutit logiquement au panthéisme et à la négation de l'immortalité personnelle. On comprend dès lors que les scolastiques se soient appliqués à réfuter l'averroïsme qui retrouvera des partisans à la Renaissance dans l'école de Padoue. Saint Thomas disait d'Averroës qu'il était moins un péripatéticien qu'un corrupteur de la philosophie péripatéticienne, *non tam peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator*[1].

Albert le Grand (**1193-1280**). — Albert surnommé *le Grand* naquit en Souabe de la famille des comtes de Bollstaedt. Il entra dans l'ordre de Saint-Dominique vers 1222. enseigna la théologie principalement à Strasbourg et à Cologne. Le succès l'attendait surtout à Paris où il vint avec son disciple saint Thomas dont il prédit la gloire : « Ce grand *bœuf muet* de Sicile (c'était le sobriquet donné à saint Thomas par ses condisciples) poussera des mugissements qui rempliront le monde. » Appelé à l'évêché de Ratisbonne, il renonça bientôt à cette dignité pour se retirer au monastère de Cologne, et s'y livrer de nouveau à l'étude jusqu'à sa mort.

Albert le Grand avait une érudition extraordinaire. Il connaissait toutes les sciences de son temps, et plus particulièrement

1. *De unitate intellectus contra averroistas.*

les sciences physiques et naturelles, ce qui le faisait passer pour un sorcier ou un magicien. Il reste de lui vingt-et-un volumes in-folio. Ses écrits philosophiques sont surtout des commentaires d'Aristote. Son ouvrage scientifique le plus remarquable est un traité *des Animaux*. Nous ne résumons pas les doctrines philosophiques d'Albert le Grand parce que nous retrouverons la plupart d'entre elles dans saint Thomas avec une précision plus grande. « Albert le Grand, dit M. de Wulf, est avant tout le défenseur du *péripatétisme épuré*. Il dépouille la pensée d'Aristote des erreurs qui chez les Arabes la rendent souvent méconnaissable. De plus il la corrige et la complète, en rectifiant pour les mettre d'accord avec la vérité catholique les fausses conceptions du Stagirite, et en comblant d'importantes lacunes. C'est ainsi qu'il professe l'immortalité personnelle et qu'il remplace la notion du premier moteur par celle de l'Infini [1] ». Le voisinage de saint Thomas fait qu'on laisse souvent dans l'ombre la figure d'Albert le Grand. Il ne faut pas oublier que si saint Thomas dépasse son maître, de toute la distance qui sépare le génie du talent, il lui doit sa vocation philosophique, et son initiation au péripatétisme.

SAINT THOMAS (1227-1274)

Vie et œuvres de saint Thomas. — Rapports de la philosophie et de la théologie. — Psychologie. — Logique. — Morale et politique. — Métaphysique. Caractères du thomisme.

Vie et œuvres de saint Thomas. — Saint Thomas d'Aquin naquit en 1227 en Sicile, d'une ancienne et noble famille, alliée à plusieurs maisons royales. Il reçut sa première instruction chez les Bénédictins du Mont-Cassin, et étudia ensuite à l'Université de Naples. A dix-sept ans, malgré l'opposition de sa famille et tous les obstacles qu'elle lui suscita, il entra dans l'ordre des Dominicains. Il devint bientôt le disciple et le compagnon d'Albert le Grand à Cologne et à Paris où il reçut le titre de docteur en même temps que saint Bonaventure. A ce moment l'Université de Paris plaidait devant le pape contre les ordres

1. De Wulf. — *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 248.

mendiants qu'elle voulait exclure de l'enseignement. Saint Thomas prit une part glorieuse aux revendications de son ordre. Il enseigna à Paris, à Cologne, à Rome, à Naples, et dans les principales chaires d'Italie. Il mourut à Fossa-Nova, en se rendant au concile de Lyon où Grégoire X l'avait appelé pour éclairer de ses lumières l'assemblée des évêques. Plusieurs fois saint Louis et les papes dont il fut souvent le conseiller avaient essayé de le tirer du cloître pour l'élever aux dignités ecclésiastiques dues à son mérite ; toutes leurs tentatives échouèrent devant l'humilité de frère Thomas. On sait que l'admiration de ses contemporains le surnomma le *docteur angélique*.

Parmi les œuvres de saint Thomas qui intéressent particulièrement la philosophie, on rencontre beaucoup de *commentaires* sur des traités d'Aristote et sur les *Sentences* de Pierre Lombard, un grand nombre d'*opuscules*, sur l'être et l'essence, sur l'éternité du monde, sur le principe d'individuation, sur l'unité de l'intellect contre les disciples d'Averroës...... Mais les deux grandes œuvres de saint Thomas sont la *Somme philosophique contre les Gentils*, et surtout la *Somme théologique*. Ce dernier ouvrage est divisé en trois parties, dont la seconde contient deux subdivisions (*prima secundæ, secunda secundæ*). La première partie traite de Dieu, de sa nature, de la création et de la providence. La seconde partie traite de l'homme, de son origine, de ses facultés et de ses destinées. La troisième traite du médiateur Jésus-Christ et du salut des âmes. Au total 612 questions, 3,000 articles. C'est dans la *Somme théologique* qu'on trouve la pensée personnelle et définitive de saint Thomas. C'est là aussi que sa méthode s'offre sous la forme la plus parfaite.

Rapports de la philosophie et de la théologie. — Toutes les grandes Sommes théologiques du moyen âge s'appliquent dans leurs introductions à déterminer les rapports de la philosophie et de la théologie. En voici le résumé :

1° Distinction de la théologie et de la philosophie au point de vue de leur objet, de leur principe et de leur méthode. L'une a pour objet l'ordre surnaturel, l'autre l'ordre naturel ; la première repose sur la parole de Dieu, la seconde sur les lumières naturelles de la raison ; celle-ci procède par démonstration, celle-là par voie d'autorité.

2° Subordination de la philosophie à la théologie. Étant donné le fait de la révélation chrétienne on ne peut mettre en doute la doctrine qu'elle nous transmet ; ce serait mettre en doute du même coup la parole infaillible de Dieu. Il en résulte que l'enseignement tiré de la révélation constitue pour la raison imparfaite et chancelante un ensemble de vérités absolues qu'elle ne peut contredire.

3° Nécessité de la philosophie comme auxiliaire de la théologie, car elle établit les raisons de notre foi, ce qu'on appelle les motifs de crédibilité.

« Cette triple théorie a chez saint Thomas, dit M. de Wulf, une portée plus compréhensive que chez son maître Albert le Grand, ou chez tout autre de ses contemporains. Personne, en effet, n'a mieux pénétré le génie de la pensée catholique, ni mieux compris la compénétration de la philosophie et de la théologie : compénétration partielle de leur domaine ou pour parler le langage de l'École, de leur objet matériel : car la raison proclame de deux manières l'apothéose du christianisme ; elle démontre par un effort intense de nos puissances naturelles plusieurs vérités qui ont fait l'objet de la révélation, et sont par conséquent du ressort de la théologie (par exemple l'existence et les attributs de Dieu). Devant les mystères elle s'incline, mais au lieu de se détourner respectueuse ou dédaigneuse, elle montre que le suprarationnel n'est pas antirationnel. Si la révélation est le phare de la pensée, la pensée plus d'une fois établit le mal fondé des objections faites contre la doctrine révélée, et ébranle dans leur opposition les ennemis de la foi [1]. »

Connaissant les rapports de la philosophie et de la théologie, tels que les comprenait saint Thomas, disons tout d'abord que la Somme théologique est un véritable *système encyclopédique* qui embrasse dans un enchaînement rigoureux de démonstrations et de réfutations, toutes les connaissances théologiques et philosophiques de l'époque. Nous allons en esquisser les traits essentiels.

Psychologie. — L'objet de la psychologie, ce n'est pas seulement l'âme, c'est le *composé humain*, c'est l'homme. L'âme est la forme substantielle du corps ; elle est en nous le principe

1. De Wulf. — Ouvrage cité plus haut, 264.

de toute activité, aussi bien de l'activité physiologique que de l'activité psychologique. L'âme est spirituelle ; ce qui le prouve surtout, c'est son indépendance de la matière dans ses opérations supérieures, elle l'est non seulement dans l'intellect actif, mais dans sa substance même. L'âme est immortelle ; et cette immortalité ne sera pas non plus le privilège de l'intellect actif, comme le soutenait Aristote, c'est l'âme jouissant de sa vie consciente, et capable de déployer la plénitude de ses facultés, qui y participera. Saint Thomas enseigne la distinction réelle entre les facultés et la substance, et répartit comme la plupart des scolastiques en trois groupes les fonctions de la vie humaine : les fonctions inférieures de la vie végétative comme la nutrition et la reproduction, les fonctions cognitives et les fonctions appétitives, et distingue en deux ordres irréductibles les phénomènes psychologiques, ceux de l'ordre sensible, et ceux de l'ordre intellectuel ou rationnel.

Trois principes généraux dominent la théorie de la connaissance tant sensible qu'intellectuelle. L'objet connu est dans le sujet connaissant un mode d'être de ce sujet : *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.* La connaissance se forme dans le sujet connaissant grâce à une image représentative de l'objet connu. Cette représentation est produite par le concours de l'objet connu et du sujet connaissant. La sensation, disait déjà Aristote, est l'acte commun du sensible et du sentant. Ainsi se trouve garantie l'objectivité de nos connaissances.

Saint Thomas enseigne comme Aristote, sans être sensualiste, que toutes les idées viennent des sens. C'est la sensation et l'imagination, qui n'en est que l'écho, qui fournissent à l'intelligence l'objet particulier où elle trouvera par abstraction son objet propre : l'universel. Il n'y a donc pas à proprement parler d'idées innées, bien qu'un grand nombre d'idées nous soient naturellement connues. Ces idées, dont nous avons, peut-on dire, l'habitude naturelle, sont le résultat spontané et nécessaire de l'exercice de nos facultés, lorsqu'elles ont été excitées et en quelque sorte fécondées par leur objet. La solution du problème des Universaux se trouve ainsi singulièrement facilitée. Saint Thomas rejette à la fois le nominalisme et le réalisme exagéré. Le général existe *in re,* dans les choses, en ce sens qu'il est immanent aux êtres individuels, *post rem*, dans l'esprit humain

qui l'abstrait des êtres individuels, *ante rem*, dans l'intelligence divine. On ne peut accorder aux idées une existence séparée, mais elles existent dans la pensée de Dieu, à l'état de causes exemplaires, que réalise le monde créé.

Comme il y a une double connaissance, il y a un double appétit, l'appétit sensible et l'appétit rationnel ou la volonté. L'appétit sensible est la tendance vers un objet concret, présenté par les sens comme un bien individuel. L'appétit rationnel est consécutif à la présentation d'un bien abstrait. C'est toujours un bien qui détermine l'appétit, *bonum est quod omnia appetunt*. Cette détermination est nécessaire lorsque le bien présenté est le bien absolu, de nature à satisfaire la volonté. Elle est libre lorsque le bien présenté est contingent, et dès lors insuffisant pour satisfaire la volonté. Mais le libre choix d'un bien particulier, présuppose toujours la tendance invincible de l'appétit rationnel vers le bien en général. Saint Thomas enseigne, non seulement comme tous les scolastiques, l'antériorité de la connaissance sur la volition, *nihil volitum nisi cognitum*, mais la prééminence de l'intelligence sur la volonté.

« En résumé, dit Élie Blanc, saint Thomas a fondé sa psychologie sur les mêmes principes qu'Aristote. Il n'a point faussé, quoi qu'en ait dit, par une interprétation naïve et sincère, la pensée du maître ; il l'a seulement éclairée et complétée ; il en fait cette psychologie scolastique, sur laquelle le sensualisme n'a plus de prise, en même temps qu'elle demeure la réfutation péremptoire de l'idéalisme et d'une fausse mystique. »

Logique. — La scolastique commenta de mille manières l'ὄργανον d'Aristote, et les plus grands docteurs du moyen âge avaient pour habitude de s'initier à la philosophie par l'étude approfondie des doctrines logiques du Stagirite. Saint Thomas ne fait pas exception. Pour lui, comme pour Albert le Grand, comme pour tous les philosophes de l'École en général, la logique est le préliminaire indispensable de la philosophie, comme le dessin est celui de la peinture. Instrument de la science, elle a des rapports étroits avec la psychologie et la métaphysique. Sur les principes de la logique formelle et sur la valeur de la raison en général, les vues de saint Thomas sont celles d'Aristote. En ce qui concerne la classification des sciences, il s'en tient à une division très simple et très générale

fondée sur les degrés d'abstraction. Au plus haut degré on a l'abstraction propre aux sciences philosophiques et spécialement à la métaphysique ; le métaphysicien abstrait les essences ou natures et les genres. Au second degré, on a l'abstraction propre aux mathématiques ; le mathématicien abstrait la quantité, nombre ou figure, en la séparant des qualités sensibles. Au dernier degré, on a l'abstraction propre aux sciences de la nature; le physicien abstrait les qualités sensibles. Toute science est donc à quelque degré abstraite. Les méthodes varient suivant les objets ; il est impossible de s'en tenir à une méthode unique, et saint Thomas s'élève surtout contre ceux qui voudraient traiter toutes les sciences par la méthode mathématique.

Morale et politique. — D'une part l'homme agit naturellement et nécessairement pour le bonheur ; tout traité de morale doit prendre son point de départ dans la constatation de ce fait. D'autre part l'homme est tenu de faire le bien et d'éviter le mal ; poursuivre l'honnête est pour lui un devoir ; c'est la voix impérieuse de la conscience. Mais comment concilier cette nécessité de la nature et cette obligation morale? L'homme éclairé et vertueux, dit saint Thomas, comprend que le vrai bonheur comme le vrai bien est en Dieu, dans la connaissance et l'amour de Dieu, dans l'accomplissement des volontés divines. Il cherche le mobile de sa conduite, non dans la récompense qu'il espère de Dieu, mais dans le bien dont Dieu est la plus haute expression, et c'est ainsi que la vertu est désintéressée. Le bonheur qu'il trouvera dans la possession du bien, sera le dernier effet de sa conduite, mais n'en aura pas été le mobile suprême.

Pour donner une idée complète de la morale de saint Thomas, il faudrait reproduire l'analyse si précise qu'il a faite de l'acte moral, de son objet, de ses circonstances, de ses motifs, rappeler les rapports de la loi positive et de la loi naturelle tels qu'il les a si justement compris, son étude si intéressante des différentes vertus... Nous ne pouvons entrer dans ces détails. Disons seulement qu'ici surtout, en s'inspirant d'Aristote, saint Thomas l'a corrigé et complété. Est-il nécessaire d'ajouter que les préceptes de la morale thomiste sont ceux de la morale chrétienne ?

Les idées sociales et politiques de saint Thomas sont celles de son temps avec une tendance sincèrement libérale. L'état

social est l'état naturel de l'homme. Toute autorité comme toute loi est d'origine divine. Toutes les formes de gouvernement sont légitimes, pourvu qu'elles se proposent comme but le bien général. La tyrannie, qu'elle vienne du peuple, de quelques-uns ou d'un seul, est un abus de pouvoir. C'est un gouvernement injuste, puisqu'il n'est pas ordonné pour le bien commun, mais pour le bien de celui ou de ceux qui gouvernent. A de certaines conditions, on peut le renverser ; qui sera juge de ces conditions? l'Église. Suivant les principes de l'École, en effet, le pouvoir temporel, doit être subordonné au pouvoir spirituel.

Métaphysique. — Pour saint Thomas, comme pour Aristote, la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être ; elle a pour objet les premiers principes et les premières causes. En Dieu l'essence et l'existence se confondent ; dans les créatures elles se distinguent ; en elles l'essence est à l'existence comme la puissance est à l'acte. L'ontologie de saint Thomas est très remarquable. Tout être est un, vrai et bon. La doctrine de l'ange de l'École sur ces modes généraux de l'être, sur les notions transcendantales, est une partie importante de sa métaphysique. Il étudie l'unité, la vérité et la bonté en Dieu et dans les créatures. L'être de celles-ci n'est qu'analogue à l'être divin ; leurs perfections de même, ne sont qu'analogues aux perfections divines. Saint Thomas distingue avec Aristote les quatre causes, matérielle, formelle, efficiente et finale ; mais il complète la théorie des causes par celle de la création. La créature est faite de rien dans ce sens qu'elle ne suppose pas de matière préexistante. Elle n'est pas faite de rien, en ce sens qu'elle ne vient pas du néant, et qu'elle a en Dieu sa cause efficiente et sa cause finale. A Dieu seul appartient le pouvoir de créer. Toutefois les créatures peuvent être de vraies causes. Saint Thomas réfute l'occasionnalisme que soutiendra Malebranche, et qui avait déjà eu quelques partisans dans la philosophie ancienne. Il y a dans la nature de véritables générations et de véritables corruptions, ce qui suppose que les êtres peuvent être substantiellement transformés les uns par les autres. C'est la condamnation du mécanisme.

Contrairement à la plupart des philosophes spiritualistes, saint Thomas croit possible une création éternelle. Les purs esprits se distinguent des corps, en ce qu'ils n'ont pas de cause

matérielle ; ce sont des formes subsistantes, des formes séparées qui excluent toute union avec la matière. Ils n'en sont pas moins contingents parce que leur essence est limitée par leur existence. Pour les corps le principe d'individuation est la matière, non pas la matière dans un état d'indétermination absolue, comme l'ont soutenu à tort quelques interprètes du thomisme, mais la matière en tant qu'elle tombe sous la catégorie de la quantité, la matière caractérisée et définie : *materia signata*. Pour les purs esprits le principe d'individuation se tire de la simplicité même de leur essence, en sorte que chaque individu compose à lui seul son espèce, et qu'il y a autant d'espèces d'esprits qu'il y a d'individualités spirituelles. Enfin, pour les âmes humaines, le principe des distinctions individuelles. c'est la propension à s'unir à un corps déterminé. Cette question du principe de l'individuation, est une de celles qui furent le plus discutées dans la philosophie de l'École.

De toutes les parties de la métaphysique, la théodicée est celle, on le comprend, que saint Thomas avait le plus à cœur de bien traiter. Il condamne tout à la fois les théologiens qui font de l'existence de Dieu, une vérité de foi inaccessible à la raison, et ceux qui prétendent qu'elle est si fortement gravée dans l'esprit de l'homme, qu'elle n'a pas besoin d'être démontrée. Il combat surtout l'argument de saint Anselme qui déduit l'existence de Dieu de son idée. Contre cet argument il élève deux difficultés. La première, c'est qu'il est douteux que tous les hommes aient l'idée de Dieu. La seconde, c'est qu'on peut avoir l'idée de Dieu, sans penser qu'il existe, puisqu'il n'est pas d'une évidence immédiate, qu'il existe un être plus grand que tous les autres. L'essence et l'existence se confondent en Dieu, mais elles ne nous sont pas connues simultanément; la seconde nous est montrée indépendamment de la première. C'est en partant des créatures que l'esprit humain s'élève au créateur. Comme Aristote dans l'immortel XIIe livre de sa Métaphysique, saint Thomas arrive à Dieu en remontant du fait universel du mouvement à la nécessité d'un premier moteur immobile. A cette preuve dont il varie les aspects et qu'il développe en disciple de génie, il en ajoute d'autres tirées de la contingence et de l'ordre du monde.

Si Dieu est incompréhensible, il n'est pas l'inconnaissable. Après avoir démontré que Dieu existe, saint Thomas déduit ses attributs de son essence même. Dieu est l'être nécessaire, donc infini, immuable, éternel. acte pur... Dieu est souverainement libre, mais sa liberté ne ressemble pas à notre libre arbitre, faible, changeant et capricieux. Ce n'est pas non plus une liberté d'indifférence. Dieu agit librement mais toujours conformément à sa raison. Cause efficiente de l'univers, Dieu en est aussi la cause finale. Tout en respectant la nature propre à chaque être, il est conservateur de ses créatures, coopérateur de leur activité, et surtout leur providence. Saint Thomas est optimiste mais son optimisme est un optimisme relatif.

Caractères du Thomisme. — Pour conclure cette esquisse de la philosophie de saint Thomas, nous ne croyons pouvoir mieux faire que de citer la conclusion même où un historien récent de la philosophie médiévale, résume les caractères du thomisme. « Ce qui frappe dans le thomisme, dit M. de Wulf, c'est le degré d'intensité que revêtent dans sa synthèse les caractères généraux de la scolastique au XIIIe siècle. Nulle part ne s'affirment aussi nettement la solidarité organique de l'ensemble, l'éclectisme dans le détail, la personnalité dans les innovations. Ces innovations que les contemporains de saint Thomas s'accordent à reconnaître, visent toutes à renforcer la cohésion du système scolastique...

« C'est dans ces innovations doctrinales, et en même temps dans l'intelligence plus parfaite des théories communes qu'il faut chercher l'empreinte indélébile apposée par saint Thomas à la scolastique.

« Bien qu'il ait fait des emprunts à la plupart des systèmes antérieurs, le génie du docteur angélique est le plus voisin de celui d'Aristote. Mais loin de suivre les Averroïstes dans leur aveugle abdication de la pensée personnelle, il proclame que l'argument d'autorité est le dernier des arguments. Saint Thomas a élargi le péripatétisme ; il a surtout démontré la possibilité d'un péripatétisme chrétien, en corrigeant dans le sens même de l'esprit péripatéticien, les parties de sa philosophie où Aristote est inférieur à lui-même ou s'éloigne des enseignements certains de la foi catholique. »

Duns Scot (1274-1308). — Duns Scot surnommé le *docteur*

subtil, naquit probablement en Angleterre, l'année même de la mort de saint Thomas. Il est après ce dernier le plus célèbre des docteurs scolastiques. Il commença ses études à l'Université d'Oxford, les termina à l'Université de Paris, puis entra dans l'ordre des Franciscains. Après avoir enseigné à Paris avec le plus grand succès, il fut envoyé à Cologne pour y combattre une secte d'hérétiques, et y mourut à peine âgé de 34 ans.

Citons parmi ses ouvrages des *Commentaires* sur le traité de l'âme, sur la logique et la métaphysique d'Aristote, puis sur le livre des *Sentences*, des traités sur la *grammaire*, sur les *Propositions* et sur le *Principe des choses.*

Les jugements les plus divers ont été portés en ces derniers temps sur la philosophie de Duns Scot. Hauréau, après Bayle, tout en voyant en elle la doctrine la plus originale du moyen âge, prétend que c'est du spinozisme avant Spinoza. Au contraire, Secrétan, MM. Fouillée et Liard, regardent Duns Scot comme le précurseur de « la philosophie de la volonté. » — « Descartes, dit M. Liard, franchit d'un bond l'intellectualisme des âges précédents, et renouvelant les profondes spéculations du moine Duns Scot, il fait de Dieu l'absolue liberté : c'est le trait essentiel de sa métaphysique. »

On oppose ordinairement la philosophie de Duns Scot à celle de saint Thomas, le scotisme au thomisme. Les interprètes contemporains de Duns Scot atténuent beaucoup cette opposition; l'un d'eux est bien près de la nier : « Il n'y a guère, dit Vacant, que des questions de mot qui séparent Duns Scot de saint Thomas, alors même qu'il prétend le combattre. L'obscurité et l'élasticité de ses distinctions habituelles, permettent du reste de l'interpréter dans un sens thomiste, et ce sens est ordinairement celui qui cadre le mieux avec toutes les formes diverses qu'il a données à sa pensée [1]. » Duns Scot ne nous en paraît pas moins se séparer de saint Thomas sur trois points essentiels :

1° Il refuse à la raison humaine, laissée à ses seules lumières, le pouvoir de démontrer non seulement les vérités révélées comme la Trinité et l'Incarnation, mais l'immortalité de l'âme, la toute-puissance divine, la création, les rapports de Dieu avec le monde. Au fond Duns Scot est un fidéiste.

1. *Annales de philosophie chrétienne*, février 1898.

2° Il semble exagérer le réalisme à ce point, qu'il n'a d'autre défense contre le panthéisme que ses croyances chrétiennes. Cette exagération ne tardera pas à provoquer la réaction nominaliste de Guillaume d'Occam.

3° Enfin et surtout il est partisan de la liberté d'indifférence et dans l'homme et en Dieu. La liberté est chez l'homme le pouvoir de choisir, sans qu'aucun motif le détermine. En Dieu comme en l'homme, bien loin que la volonté soit subordonnée à l'intelligence, c'est l'intelligence qui relève de la volonté. Dieu est liberté absolue, et la raison est ce qu'il veut qu'elle soit. Soumettre la volonté divine à une vérité qu'elle n'aurait pas créée, ce serait substituer la nécessité à la liberté. Duns Scot ne recule pas devant les conséquences de cette affirmation de la prééminence en Dieu de la volonté sur l'intelligence. Non-seulement Dieu pouvait ne pas créer le monde comme le créer, mais il pouvait faire du bien le mal, et du mal le bien. Le vrai et le faux comme le bien et le mal sont tels parce Dieu l'a voulu. Ce qui est nécessaire pour l'homme, c'est ce que Dieu a voulu librement rendre nécessaire.

Saint Bonaventure (1221-1274). — Né en Toscane, Jean Fidanza, appelé plus tard Bonaventure, à la suite d'une guérison miraculeuse dont il fut l'objet, entra dès l'âge de dix-sept ans dans l'ordre des Franciscains. Il vint à Paris suivre les leçons d'Alexandre de Halès, et y fut bientôt l'ami et ensuite le collègue de saint Thomas dans l'enseignement de la théologie. Il défendit avec lui les ordres mendiants contre l'Université de Paris. Il devint général de son ordre et ensuite cardinal et évêque d'Ostie. Il prit part au concile de Lyon et mourut avant la fin des travaux, la même année que saint Thomas. La postérité lui a donné le surnom de *docteur séraphique*.

En dehors de ses ouvrages purement ascétiques, il faut citer de lui de fort remarquables *Commentaires* sur les *Sentences* de Pierre Lombard, une *Somme* abrégée, sous le titre de *Breviloquium*, la *Réduction des arts à la théologie* et surtout l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*.

Saint Bonaventure est le principal représentant du mysticisme au XIIIe siècle ; mais c'est un mystique doublé d'un spéculatif, et il a autant de science que de piété. Il s'applique tout d'abord à déterminer les conditions de la recherche de la vérité,

et il regarde comme essentielle, celle qu'il indique dans le passage suivant : « Il faut, dit-il, dans toute recherche de la vérité, veiller avec le plus grand soin et prendre garde que quelqu'un ne se complaise tellement dans son sentiment et n'y adhère avec tant de ténacité, qu'il en vienne à mépriser les paroles des autres. Ce regard défavorable jeté sur l'opinion des autres, aidé de l'orgueil et de l'envie, peut fermer à une âme la porte de la vérité. »

L'union de l'âme avec Dieu doit être le terme de tout savoir. Comment se réalise-t-elle ? Par une série d'étapes dont saint Bonaventure nous donne la description. Il décrit d'abord les trois aspects principaux de notre âme considérée dans ses rapports avec les choses corporelles, ou en elle-même, ou dans ses rapports supérieurs. Entrant ensuite dans le détail, il distingue six facultés qui représentent autant de degrés dans l'échelle mystique qu'il faut monter pour aller à Dieu. Au plus bas degré la sensibilité, puis l'imagination, le raisonnement, l'entendement, la raison pure, enfin au-dessus de ces degrés qui sont plus intellectuels que moraux, la conscience ou syndérèse, étincelle divine qui brille au point culminant de l'esprit. Cet itinéraire à six étapes qui figurent les six jours de la création, aboutit au repos dans la contemplation. Reprenant la distinction augustinienne de la mémoire, de l'entendement et de la volonté, saint Bonaventure y cherche aussi comme saint Augustin, une image de la Trinité, que ces trois facultés de l'âme nous aident à concevoir sous la forme de l'Éternel, du Vrai et du Bien. Ailleurs le saint docteur distingue les quatre degrés suivants dans les lumières de l'âme : 1° la lumière extérieure que lui fournissent les arts mécaniques ; 2° la lumière inférieure qui résulte de la connaissance sensible ; 3° la lumière intérieure qui est celle de la raison ; 4° la lumière supérieure qui a sa source dans la révélation. C'est avec un luxe de détails le commentaire des deux grands principes de l'ascétisme : aller des choses extérieures aux choses intérieures, et de celles-ci aux supérieures, *ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora.*

Roger Bacon (1214-1294). — Anglais de naissance, Roger Bacon fit ses études à Oxford puis à Paris où il prit le titre de docteur. De retour à Oxford il y acquit une grande réputation, mais ses idées personnelles et surtout son dédain pour celles

d'autrui lui suscitèrent mille difficultés. Il s'était fait franciscain : l'indiscipline de son esprit obligea ses supérieurs à le bannir d'Angleterre. Il vécut enfermé dans un couvent de Paris, jusqu'à ce que l'intervention du pape Clément IV qui avait été son disciple, le rendît à la liberté. Après la mort de son protecteur, il fut de nouveau condamné à la réclusion à cause de ses violentes diatribes contre les maîtres incontestés de l'École. Il mourut oublié de tous.

Son principal ouvrage est l'*Opus majus* dédié à Clément IV. C'est tout à la fois une critique de la philosophie de son temps et un essai de reconstitution de la philosophie sur des bases scientifiques. Il compléta son œuvre par l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*.

Il faut distinguer dans Roger Bacon le philosophe et le savant. Le philosophe subit sans qu'il en ait conscience l'influence de l'école franciscaine. Il identifie l'intellect actif avec Dieu, et il en conclut qu'il existe en dehors de nous, et le même pour tous les hommes suivant l'opinion d'Averroës. Il paraît admettre le paradoxe socratique de l'identité de la science du bien et de la vertu. Il supprime le problème du principe de l'individuation en soutenant que l'individualité est la conséquence même de l'existence ; par là même qu'ils existent, les êtres existent en tant qu'individus. Le savant est plus remarquable que le philosophe, et Bacon tient une des premières places dans le mouvement scientifique dont nous parlerons à l'occasion de la Renaissance. Il tente un vigoureux effort en faveur de la méthode expérimentale au détriment de la méthode rationnelle. « Il y a, dit-il, deux modes de connaître : l'argumentation et l'expérience, seul le second mode nous donne l'absolue certitude. » Mais, c'est à tort, remarquons-le, que les positivistes modernes se sont autorisés de cette déclaration pour faire de Bacon le précurseur de leurs idées ; car il y a pour Bacon deux sortes d'expériences également certaines : l'expérience externe et l'expérience interne. Comme son homonyme François Bacon, Roger Bacon croit au progrès et déclare que l'antiquité est la jeunesse du monde. « L'avenir saura ce que nous ignorons..... Rien n'est achevé dans les inventions humaines..... Plus les hommes sont nouvellement venus dans le monde, plus étendues sont leurs lumières, parce que derniers héritiers des âges écoulés, ils

prennent possession de tous ces biens que le travail des siècles avait accumulés pour eux. » Bacon estime qu'une connaissance plus grande des forces de la nature, aidera l'homme à en triompher. Il pressentit lui-même plusieurs découvertes scientifiques, par exemple, celles du télescope, de la poudre, de l'aérostation. Ajoutons toutefois que la science de Roger Bacon est souvent bien chimérique, que sa chimie est la plupart du temps de l'alchimie, et son astronomie de l'astrologie.

Raymond Lulle (**1235-1315**). — Raymond Lulle naquit à Palma dans l'île Majorque. Il fut élevé à la cour de Jacques Ier d'Aragon, et mena une vie très mondaine jusque vers l'âge de trente ans. Converti, il entra dans l'ordre de saint François, s'instruisit avec une ardeur étonnante dans les langues et les connaissances de son temps, et désormais n'eut qu'une pensée : convertir par la science et la prédication le mahométisme au catholicisme. C'est dans ce dessein qu'il parcourut l'Europe et l'Orient, et qu'il adressa au concile général de Vienne une requête où il demandait : 1° la fondation dans toute la chrétienté d'écoles pour l'étude de l'arabe et d'autres langues ; 2° la réunion de tous les ordres militaires en un seul pour délivrer la Terre sainte et grouper tous les forces chrétiennes contre les infidèles ; 3° la prohibition des œuvres d'Averroës, et la condamnation de tous les averroïstes chrétiens. — On croit qu'il mourut martyr dans un voyage en Afrique. Il avait reçu de ses contemporains le surnom de *docteur illuminé.*

Le principal ouvrage de Raymond Lulle est l'*Ars magna*. Il en composa un très grand nombre d'autres, plus de trois cents, dit-on, la plupart pour expliquer et défendre son *Grand art*. C'était une sorte de machine à penser analogue aux machines à compter, où les nombres sont remplacés par des idées, et où l'on opère avec les idées comme avec les chiffres, de manière à fournir des solutions à toutes les questions possibles. Qu'on se représente trois cercles concentriques. Le premier porte sur son contour les catégories des sujets au nombre de neuf, le second les catégories des attributs sous forme substantive au nombre de neuf encore, le troisième les attributs sous forme adjective et concrète. En faisant mouvoir un de ces cercles sur les autres de diverses façons, on arrive facilement à toutes sortes de combinaisons. C'est le mécanisme introduit en logique, et

malgré tout ce qu'il offre d'ingénieux, on comprend qu'il ait été finalement tourné en ridicule. Raymond Lulle n'en eut pas moins de nombreux admirateurs. Leibnitz, dans sa dissertation *De arte combinatoria*, parle encore avec éloge du *Grand art*.

III — DÉCADENCE DE LA SCOLASTIQUE

Causes de la décadence. — Guillaume d'Occam. — Jean Buridan. — Gerson.

Causes de la décadence. — Le siècle de saint Louis marqua l'apogée de la scolastique ; le XIVe siècle fut pour elle un siècle de décadence. Cette décadence s'annonce déjà avec le formalisme de Raymond Lulle. Elle eut des causes nombreuses et diverses, parmi lesquelles il faut signaler : le *manque d'originalité* des philosophes de cette époque qui réduisent trop souvent leur travail au commentaire de philosophes antérieurs ; l'*abus de la dialectique;* le XIIIe siècle voyait surtout dans la dialectique une discipline de l'esprit, et n'en faisait que la propédeutique de la philosophie ; au XIVe siècle, on s'y complaît souvent au point de ne pas en sortir ; les *excès du réalisme* qu'il était difficile d'accorder avec les données de l'expérience ; le *déclin de l'Université de Paris*, qui après avoir été le centre des fortes études théologiques et philosophiques, laissa son enseignement s'amoindrir aux mains de maîtres insuffisants. A ces causes il faut ajouter les troubles de l'époque, la guerre de cent ans, le schisme d'Occident ; autant de raisons hostiles au calme que demande la réflexion philosophique. Il y a peu de vrais philosophes au XIVe siècle. Nous nous bornerons à quelques noms les moins dignes de l'oubli.

Guillaume d'Occam (**1280-1347**) — Né en Angleterre dans le village d'Occam, Guillaume entra dans l'ordre des Franciscains, dont il fut plus tard élu provincial. Après avoir été quelque temps disciple de Duns Scot, il se sépara de lui et combattit ses doctrines. Il enseigna la philosophie à Paris et probablement aussi dans son pays d'origine. Mais il ne tarda pas à se mêler aux grandes querelles politiques et religieuses de l'époque, prit parti pour Philippe le Bel contre Boniface VIII, et refusa de reconnaître le pouvoir temporel des papes. Excommunié par

Jean XXII et chassé de son ordre, il se réfugia auprès de Louis de Bavière. On lui prête ce mot célèbre à son protecteur : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*, défends-moi par le glaive, je te défendrai par la plume. Il mourut à Munich. Le plus important de ses ouvrages est un *Commentaire* sur le livre des Sentences.

L'accord de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, voilà, avous-nous dit, ce que cherche avant tout la scolastique. Chez Guillaume d'Occam nous trouvons une tendance manifeste à séparer les deux termes. Selon lui la raison est impuissante à démontrer l'unité et la personnalité divines, ainsi que l'immortalité de l'âme ; seule la révélation peut nous en donner la certitude. Ruiner ainsi les bases rationnelles de la foi, n'est-ce pas supprimer radicalement l'accord de celle-ci avec la raison, et renoncer au principe essentiel de l'École ? Guillaume d'Occam combat le réalisme et soutient que les Universaux n'ont aucune réalité objective. Réaliser les Universaux, c'est multiplier les êtres sans nécessité : *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora*. Tous les êtres sont individuels ; l'universel n'existe que dans l'esprit et dans les mots qui l'expriment. Faut-il en conclure que Guillaume d'Occam est nettement nominaliste ? C'est l'opinion de la plupart des historiens de la philosophie ; telle n'est pas celle de M. de Wulf. « C'est, dit-il, dénaturer la pensée d'Occam que de le ranger parmi les nominalistes. Lui-même s'insurge par avance contre cette absurde théorie qui, au mépris de l'observation psychologique, refuse à l'entendement le pouvoir d'abstraire, ou qui identifie la sensation à la pensée. Si le concept abstrait n'a pas de valeur réelle, tout au moins ne peut-on lui méconnaître une valeur idéale. *Dans notre entendement* il est des objets communs et généraux. Les déclarations de Guillaume d'Occam ne laissent pas de doute à cet égard. L'universel, dit-il, n'est pas un mot sans contenu pensé, un souffle creux, une étiquette verbale, mais un objet conçu, substitut d'un nombre plus ou moins grand de réalités individuelles, suivant le degré même de son universalité. » Guillaume d'Occam serait donc un conceptualiste. Il n'en est pas moins vrai que pour plusieurs disciples d'Occam, de ceux qu'on a appelés les *terministes*, la logique n'est plus à la lettre qu'une dis-

pute toute verbale, et la science une langue bien faite suivant l'expression de Condillac.

Jean Buridan. — Signalons parmi les disciples d'Occam l'un des plus remarquables, Jean Buridan. Né à Béthune vers la fin du XIIIe siècle, il suivit à Paris les leçons d'Occam, fut recteur en 1328, et occupa pendant un quart de siècle une situation prépondérante dans l'Université. Il est faux que Buridan ait enseigné, comme on l'a dit, à Vienne dont l'Université ne fut fondée qu'en 1365.

Buridan est l'auteur de plusieurs *traités de logique* et de *Commentaires* sur Aristote. C'est le problème de la liberté, qui paraît l'avoir surtout intéressé, et il s'y montre un vrai précurseur du déterminisme psychologique de Leibnitz. La question qui se pose n'est pas de savoir s'il y a des biens particuliers qui ne nécessitent pas la volonté, mais si, placés entre des motifs opposés et égaux, nous pouvons nous déterminer pour l'un ou pour l'autre. L'opinion de Buridan est que finalement la volonté accepte le jugement de la raison et qu'elle choisit nécessairement le bien qui lui paraît le meilleur. Quant à la fable de l'âne qui se laisse mourir de faim et de soif entre deux bottes de foin et deux seaux d'eau de quantité et de qualité égales, elle a été sans doute imaginée par ses adversaires pour le tourner en ridicule.

L'excès du formalisme chez les terministes devait naturellement amener une réaction du mysticisme. Il est représenté en Allemagne par Eckhart (1260-1327) et Jean Tauler (1300-1361), dans les Pays-Bas par J. Rusybroeck (1293-1381), et en France par Jean Gerson (1364-1429).

J. Gerson. — Né dans le pays de Reims, Gerson suivit les leçons de Pierre d'Ailly, et lui succéda à trente-deux ans comme chancelier de l'Université de Paris. Il prit une part très active à l'extirpation du schisme et fut l'âme du concile de Constance où il reçut le titre de *docteur très chrétien*. Des troubles politiques l'empêchèrent de rentrer à Paris, et il se retira à Lyon au couvent des Célestins où il mourut. Gerson avait fait de saint Bonaventure son auteur favori, et ses doctrines, dispersées dans un grand nombre d'ouvrages ascétiques, offrent de nombreuses analogies avec celles du docteur séraphique. Il semble s'inspirer de Platon et de saint Augustin,

quand il nous montre l'âme humaine vivant dans une prison à trois étages :

« Supposons, dit-il, que l'âme ait été suivant ses mérites emprisonnée dans un cachot sombre et affreux qui se divise en trois étages, l'inférieur, le moyen, le supérieur. Le nom du premier étage est *sensibilité*, celui du second *raison*, celui du troisième *intelligence simple*. Les fenêtres de l'étage inférieur ne laissent arriver à l'âme que la lumière corporelle, celle que contemplent les brutes elles-mêmes. Par les ouvertures de l'étage moyen, pénètre une lumière plus spirituelle que l'âme reçoit si elle s'élève jusque-là. Enfin au faîte de la prison, à l'étage supérieur, elle peut voir la lumière divine, qui, resplendissant aux lieux hauts s'introduit à travers les fissures de la muraille, comme l'éclair qui traverse rapidement les nuages, et disparaît aussitôt. » On a longtemps attribué, et plusieurs historiens attribuent encore à Gerson l'*Imitation de J.-C.*, le plus beau livre sorti de la main des hommes, selon le mot de Fontenelle, puisque l'Évangile est de Dieu[1]. Quel qu'en soit l'auteur, il a bien compris les excès et la vanité de certaines disputes scolastiques à cette époque, et il y répondit par un ouvrage qui est resté jusqu'ici l'expression la plus admirable et la plus populaire du mysticisme chrétien.

« Tout homme désire naturellement connaître, mais qu'importe la science sans la crainte de Dieu? — Mieux vaut éprouver la componction que d'en savoir la définition. — Qu'avez-vous à faire des disputes sur les genres et les espèces? — Celui à qui la parole éternelle suffit est débarrassé d'une foule d'opinions. — A quoi servent les discussions sur les profondeurs du mystère de la Trinité, si faute d'humilité on déplaît à la Trinité? — Au jour du jugement, on nous demandera non ce que nous avons lu, mais ce que nous avons fait. »

Ouvrages à consulter

BLANC. — *Histoire de la philosophie*.
BOUILLIER. — *Notions d'histoire de la philosophie*.
CARRA DE VAUX. — *Avicenne*.

1. D'autres historiens qui paraissent mieux renseignés attribuent l'*Imitation de Jésus-Christ* à Thomas A-Kempis.

Clerval. — *Les écoles de Chartres au moyen âge.*
Crahay. — *La politique de saint Thomas d'Aquin.*
Crolet. — *Doctrine philosophique de saint Thomas.*
Didiot. — *Le docteur angélique saint Thomas d'Aquin.*
Fonsegrive. — *Essai sur le libre arbitre.*
Forget. — *Les philosophes arabes et la philosophie scolastique.*
Gonzalez. — *Histoire de la philosophie.*
Haureau. — *La philosophie scolastique.*
Huit. — *Les Arabes et l'Aristotélisme.*
Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie.*
Jourdain. — *Philosophie de saint Thomas d'Aquin.*
Kleutgen. — *La philosophie scolastique exposée et défendue.*
Liberatore. — *Théorie de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas.*
Mandonnet. — *Siger de Brabant et l'Averroïsme.*
De Margerie. — *La philosophie de saint Bonaventure.*
De Martigné. — *La scolastique et les traditions franciscaines.*
Mignon. — *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor.*
Pluzanski. — *Essai sur la philosophie de Duns Scot.*
Pouchet. — *Histoire des sciences naturelles au moyen âge.*
Raigey. — *Saint Anselme de Cantorbéry.*
Rémusat. — *Abélard.* — *Saint Anselme de Cantorbéry.*
Renan. — *Averroës et l'Averroïsme.*
Talamo. — *L'Aristotélisme de la scolastique.*
Vacandard. — *La vie de saint Bernard.*
Waddington. — *De l'âme humaine.*
De Wulf. — *Histoire de la philosophie médiévale.* — *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas.* — *Le problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle.*

TROISIEME PÉRIODE

LA RENAISSANCE

La philosophie de la Renaissance est une transition entre la philosophie scolastique et la philosophie moderne. Ce qui la caractérise, c'est d'abord une réaction souvent dédaigneuse, toujours excessive contre l'esprit général de la philosophie scolastique. Celle-ci était chrétienne, et dans le domaine purement philosophique se réclamait surtout du moins au temps de son apogée, de l'autorité d'Aristote. La Renaissance est un retour de l'esprit païen, et oppose à l'autorité d'Aristote soit celle de Platon, soit celle de philosophes de second ordre. C'est ensuite une ardente curiosité des choses de la nature, qui provoque un grand mouvement scientifique dont le principal défaut, fut l'absence de règle et de discipline.

Bien des causes contribuèrent à créer cet état d'esprit. Ce fut d'abord la *prise de Constantinople* par les Turcs en 1453. Les savants grecs émigrèrent en Italie et y apportèrent les ouvrages originaux de Platon, d'Aristote, de Plotin... Dès lors on put les opposer les uns aux autres, et chacun d'eux à lui-même. C'est ainsi qu'on en appela d'Aristote à Platon, d'Aristote mal connu à Aristote mieux connu. Ce furent ensuite les *grandes découvertes scientifiques* : la poudre à canon, la boussole, surtout l'imprimerie qui permit de multiplier et de répandre les ouvrages avec une étonnante rapidité ; la *découverte de l'Amérique*, qui ouvrait de nouveaux horizons à l'activité humaine. Ce fut enfin la *réforme protestante* de Luther, qui, en posant le principe du libre examen, encouragea l'esprit d'indépendance, et diminua le prestige de l'autorité.

I — LES PHILOSOPHES

Continuation de l'influence de Platon et d'Aristote. — Pomponat. — Vanini. — Telesio. — Campanella. — Giordano Bruno. — Ramus.

Continuation de l'influence de Platon et d'Aristote. — Il ne faudrait pas croire que les philosophes proprement dits de la Renaissance aient secoué le joug de toute autorité philosophique. Jusque chez ceux-là même qui font sonner le plus haut leur affranchissement, les survivances du platonisme ou de l'aristotélisme sont très frappantes. « Quiconque, dit E. Saisset, dépouillera les conceptions de ces ardents génies de certaines formes bizarres qui leur prêtent une apparente originalité, s'assurera qu'il n'en est pas un seul qui n'ait sa source prochaine ou éloignée dans les deux grandes écoles de la Grèce, celle d'Aristote et celle de Platon. On a beau s'exalter à Florence et à Rome, on a beau raffiner à Bologne et à Padoue ; on a beau courir le monde et les Universités, faire retentir Genève, Paris, Oxford, Wittemberg de ses protestations contre la routine et l'antiquité ; cette antiquité sainte dont on dissipe le prestige, c'est par une autre antiquité qu'on veut la remplacer. Le platonisme et l'aristotélisme, telles sont les deux machines de guerre dont on se sert pour miner et abattre la scolastique [1]. » Un grand nombre de doctrines, il est vrai, sont remises en honneur pendant la Renaissance, mais, ce sont, en effet, celles de Platon et d'Aristote qui exercèrent la plus grande influence sur les philosophes de cette époque. L'influence d'Aristote fut prépondérante dans l'école de Padoue et dans celle de Bologne, celle de Platon dans l'école de Florence. Parmi les philosophes qui se rattachent au mouvement d'idées de la Renaissance six noms nous ont paru particulièrement dignes de retenir l'attention : Pomponat, Vanini, Telesio, Campanella, Giordano Bruno et Ramus.

Pomponat (1462-1526). — Né à Padoue d'une famille noble, Pierre Pomponat enseigna la philosophie dans sa ville natale,

1. *Revue des Deux-Mondes.*

puis à Ferrare, et enfin à Bologne. Disciple, mais disciple infidèle d'Aristote, il semble qu'il ait pris à tâche de démontrer l'incompatibilité des doctrines péripatéticiennes avec les dogmes chrétiens. Dans ses deux principaux ouvrages : *de l'immortalité de l'âme* et *du destin, de la liberté* et *de la Providence*, il s'efforce de prouver en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote que l'âme est mortelle, et que la liberté, d'ailleurs inconciliable avec la Providence, est une chimère. Mais, singulière façon d'entendre les rapports de la raison et de la foi, il déclare qu'il croit comme chrétien, ce qu'il ne peut admettre comme philosophe.

Vanini (**1585-1619**). — Disciple de Pomponat, Jules-César Vanini fit ses études à Naples et à Padoue. Après une vie errante, il vint s'établir à Toulouse où il eut d'abord beaucoup de succès. Dans un premier ouvrage : *l'Amphithéâtre de la divine Providence*, il parut se poser en défenseur du dogme chrétien. Dans un second : *des secrets admirables de la nature reine et déesse des mortels*, il fit profession formelle d'impiété et tourna en ridicule toutes les institutions religieuses. « Avec la même sincérité que nous avons absous le précédent écrit, dit V. Cousin, nous déclarons celui-ci coupable : coupable envers le christianisme, envers Dieu, envers la morale... Les deux ouvrages sont évidemment du même auteur qui tantôt a mis un masque, tantôt paraît à visage découvert[1]. » Le parlement de Toulouse lui fit expier par une condamnation capitale le scandale public de ses erreurs.

Vanini interprète Aristote à la façon d'Averroës qu'il qualifie de « grand pontife de la sagesse, dictateur suprême de la science, oracle vénérable de la nature. » Il croit à l'éternité de la matière, à l'unité de Dieu et du monde, et nie toute morale en mettant la conduite de l'homme sous la dépendance absolue de son tempérament et du milieu où il vit.

Telesio (**1508-1588**). — Né à Cosenza, Telesio non content de se consacrer lui-même à l'étude de la nature, fonda à Naples pour encourager ces recherches une académie télésienne, à l'imitation de l'académie platonicienne. Il combattit l'hylémorphisme d'Aristote avec un acharnement qui le fit surnommer

1. *Revue des Deux-Mondes*, décembre 1843.

« l'égorgeur de la philosophie péripatéticienne », pour y substituer une doctrine qui rappelle celle des physiciens de Milet. Il attribue en effet tous les phénomènes de la nature à la lutte de deux principes opposés, le chaud et le froid, causes, l'un du mouvement, l'autre du repos. Bien qu'il admette une âme spirituelle créée de Dieu, les tendances de sa pyschologie sont empiriques et même matérialistes.

Campanella (1563-1639). — Né en Calabre, Thomas Campanella fit ses études à Cosenza et devint un ardent disciple de Telesio. Il entra jeune encore dans l'ordre des Dominicains, mais sa vie n'en fut pas moins remplie d'étranges vissicitudes. Accusé d'avoir tramé une conjuration pour affranchir son pays de la domination espagnole, il fut condamné par l'Inquisition, et retenu en captivité pendant 27 ans. Délivré par l'intervention du pape, il se réfugia en France, et c'est à Paris qu'il mourut en 1639.

Il composa un grand nombre d'ouvrages, la plupart pendant sa captivité. Les deux principaux sont : la *Philosophie rationnelle et réelle* qui contient tout un système de métaphysique, et la *Cité du soleil* qui offre beaucoup d'analogie avec la *République* de Platon et l'*Utopie* de Thomas Morus.

Il y a, selon Campanella, deux principes de toutes choses : l'être et le non être. L'être se manifeste par trois attributs essentiels : la force, la sagesse et l'amour. En Dieu seul on trouve l'être et ses attributs sans mélange de non être. Les créatures sont un mélange d'être et de non être, force, sagesse, et amour dans la mesure où elles participent de l'être ; impuissance, ignorance et haine dans la mesure où elles participent du néant. Campanella croit comme les stoïciens à l'existence d'une âme universelle du monde ; les astres sont animés, et il compare les rayons qu'ils s'envoient à un langage sublime dans lequel ils échangent entre eux leurs pensées.

C'est l'idéal d'une société parfaite que Campanella entreprend de décrire dans la *Cité du soleil*. « Il y reproduit en les aggravant, dit M. Espinas [1], les conceptions les plus bizarres de la *République* de Platon, tout en reconnaissant qu'il est téméraire de chercher en dehors du christianisme des sociétés parfaites.

1. Espinas. — *Histoire des doctrines économiques.*

Il proscrit la propriété sinon la famille, érige en principe l'égalité universelle, impose indistinctement le travail à tous les citoyens et réglemente les plus petits détails de la vie quotidienne. Il organise la société sur le modèle de l'univers. Dans les trois ministres qui assistent le chef suprême de la cité, on retrouve les trois attributs qui président au gouvernement du monde : l'un qui répond à la puissance dirige l'emploi des forces, l'autre qui répond à l'intelligence est préposé aux sciences, le troisième qui répond à l'amour est chargé de maintenir l'union sociale. Bref, Campanella est un ancêtre du saint-simonisme. »

Giordano Bruno (**1548-1600**). — Giordano Bruno naquit à Nole dans le royaume de Naples. Jeune encore il entra comme Campanella dans l'ordre des Dominicains, mais il en sortit bientôt pour mener une vie errante et très agitée. Il parcourut l'Italie, la Suisse, la France, l'Angleterre, l'Allemagne, prêchant partout ses doctrines, mais avec peu de succès, aussi bien auprès des protestants qu'auprès des catholiques. Revenu en Italie, il fut livré à l'Inquisition qui le condamna comme apostat et hérétique à être brûlé. Il avait écrit un grand nombre d'ouvrages, la plupart en langue italienne, dont les principaux sont: de la *Cause*, du *Principe et de l'un,* de l'*Univers infini et des mondes*, de la *Monade,* du *Nombre et de la figure.*

Deux idées dominent toute la philosophie de Bruno, celles de l'infinité et de l'unité des mondes. Il adopte un des premiers le système de Copernic, pour qui la terre n'est plus le centre immobile du monde, mais se meut comme les autres planètes autour du soleil. Le soleil lui-même pour Bruno n'est qu'un centre partiel, et notre système solaire qu'un monde parmi d'autres innombrables. Avec quel enthousiasme il célèbre ces myriades d'astres et de mondes, ces conciles d'étoiles, comme il s'exprime, ces conclaves de soleils dont la pensée ravit et transporte son imagination. Cet univers illimité est le trône de Dieu, ou plutôt c'est Dieu lui-même, car Dieu est l'âme, la forme et la vie des choses, partout présente, partout agissante, dont les forces qui s'agitent dans le monde ne sont que des manifestations diverses. Il ne faut voir dans nos âmes et dans nos corps que « des effluves divins, fulguration éphémère de la substance cosmique. » Dieu, la monade des monades, est donc tout à la fois le *minimum* et

le *maximum*, le *minimum* puisque tout sort de lui, le *maximum* puisque tout est en lui. La doctrine de Bruno, comme on le voit, est un *panthéisme mystique*, qui n'est pas sans analogie avec celui des Alexandrins. « Lorsqu'on lit Bruno avec quelque attention, dit Bartholmess, on s'aperçoit bien vite qu'il s'était nourri et pénétré des *Ennéades*, autant et plus que de certains dialogues platoniciens. A l'entendre, Plotin est le prince du platonisme, *il principe*[1]. »

Ramus (**1515-1572**). — Les philosophes dont nous venons de parler sont italiens. C'est l'Italie, en effet, qui fournit les principaux philosophes de la Renaissance. Toutefois, il en est un en France qu'il est impossible de passer sous silence à cause de l'influence qu'il exerça sur les esprits de son époque ; ce philosophe est Pierre Ramus ou de la Ramée. Né d'une famille pauvre, il fut obligé de prendre la condition de serviteur au collège de Navarre pour y faire ses études. A l'âge de 21 ans, pour obtenir le grade de maître ès arts, il soutint dans une thèse publique, au sein de l'Université la plus péripatéticienne, que l'enseignement d'Aristote n'était qu'un mensonge. A partir de ce moment, il n'eut qu'une pensée ; comme c'était en grande partie par la logique que régnait Aristote, c'est sur ce terrain qu'il entreprit de le combattre. Il composa dans ce but deux ouvrages intitulés, l'un : *Remarques sur Aristote*, l'autre : *Institutions dialectiques*, qui soulevèrent contre lui des oppositions passionnées. Pour rendre populaires ses idées logiques, il écrivit même quatre-vingts ans avant le *Discours de la Méthode*, une dialectique en langue française, qu'il dédia au cardinal Charles de Lorraine. Il avait obtenu une chaire de philosophie au Collège de France récemment fondé par François Ier ; on l'en déposséda. Il abjura le catholicisme pour se faire calviniste. Cette abjuration lui valut des sympathies dans le monde protestant, mais augmenta le nombre de ses adversaires à Paris. Obligé de quitter cette ville, il y rentra et s'y trouva pendant les massacres de la Saint-Barthélemy. Il tomba sous les coups d'une bande d'assassins excités contre lui, a-t-on dit, par un fanatique partisan d'Aristote, Charpentier, un de ses collègues au Collège de France.

1. Bartholmess. — *Bruno*, I, 213.

Que penser de la réforme de Ramus ? « Il faut bien reconnaître aujourd'hui, dit avec raison F. Bouillier, que ses attaques contre la logique, la physique et la métaphysique d'Aristote, sont plus passionnées que profondes, qu'il n'a rien laissé qui pût prendre la place de ce qu'il attaquait, et que sa réforme est plutôt littéraire et morale que philosophique [1]. »

Néanmoins Ramus eut de nombreux partisans non seulement en France, mais dans les pays voisins, surtout parmi ceux qu'on a appelés les *humanistes*. On opposa assez longtemps la logique de Ramus à celle d'Aristote, et il se constitua deux partis bien tranchés parmi les dialecticiens de l'époque : les *ramistes* et les *aristotéliciens* [2].

II — LES SAVANTS

Léonard de Vinci. — Sciences astronomiques : Copernic, Galilée, Képler. — Sciences naturelles : Paracelse, Van Helmont, Michel Servet, Vésale. — Sciences mathématiques : Tartaglia, Cardan, Viète. — Conclusion.

Nous avons dit qu'un grand mouvement scientifique se produisit à cette époque. A côté des philosophes qui manquent d'originalité, il y eut de vrais savants qui intéressent d'autant plus l'histoire de la philosophie, que beaucoup d'entre eux furent non seulement des praticiens, mais des théoriciens de la science. Les sciences de la nature sollicitèrent plus particulièrement la curiosité des esprits, mais dans toutes les branches du savoir humain la Renaissance se signala par des vues fécondes et d'importantes initiatives.

Léonard de Vinci (1452-1519). — Dans ce mouvement scientifique de la Renaissance, il faut faire une place à part à Léonard de Vinci. L'immortel peintre de la Cène et de la Joconde ne fut pas seulement un grand artiste, il fut un savant de

1. Bouillier. — *Notions d'histoire de la philosophie*, 135.

2. Il était naturel que dans ce conflit des idées le scepticisme fît son apparition. Montaigne (1532-1592) reprend dans ses *Essais*, sous une forme séduisante, mais en dilettante plutôt qu'en esprit bien convaincu, les arguments des anciens sceptiques. Au « que sais-je? » de Montaigne, Charron répond dans son livre *de la sagesse :* « Je ne sais », et sans regret il abandonne la raison au profit de la foi.

premier ordre. Ses travaux scientifiques furent nombreux, et il a fait ou soupçonné un grand nombre de découvertes. On a même conclu de certains passages de ses manuscrits qu'il connaissait avant Copernic le mouvement de la terre. Ses observations sur la circulation du sang, sur la capillarité....., ses études de physiologie et de géologie le mettent au rang des naturalistes les plus distingués. Il découvrit la chambre obscure et l'hygromètre. Il avait des connaissances très étendues en mathématiques, et se préoccupait surtout de les appliquer à l'industrie. La mécanique était pour lui « le paradis des sciences mathématiques ». On a trouvé dans ses dessins toutes sortes de machines ingénieuses pour laminer, dévider, raboter, creuser... Le plan de son fameux canon (architonnerre) prouve qu'il avait l'idée d'employer la vapeur comme agent de propulsion ; les oiseaux mécaniques qu'il avait construits semblent indiquer qu'il était tourmenté du rêve de la navigation aérienne. Enfin et surtout ses manuscrits établissent qu'il s'était fait une conception très nette de la méthode des différentes sciences et particulièrement des procédés de la méthode expérimentale.

H. Taine résume bien dans les lignes suivantes les caractères principaux de ce *génie compréhensif*. « Léonard de Vinci, dit-il, est le premier maître accompli de la Renaissance, l'homme en qui se trouve exprimé pour la première fois d'une manière complète ce système d'idées, cet ensemble de dispositions que l'on peut désigner sous le nom de *naturalisme*. C'est un génie complet qui a le goût et l'amour de la nature dans ses diversités innombrables ; et de plus c'est un génie extraordinairement délicat, chercheur du raffiné et de l'exquis..... Cette délicatesse l'a conduit aux observations morales ; il a découvert la *psychologie des têtes*. Il a été le premier peintre qui ait observé l'effet des passions humaines sur le visage et sur le corps. Auparavan on connaissait très bien un corps et un caractère, mais on ne savait pas rendre la transformation fugitive des traits du visage que produit une émotion. Léonard a profondément étudié cette partie de son art ; ses études à cet égard sont innombrables.... De tous les peintres anciens Léonard est le plus moderne ; du premier coup d'œil il a été jusqu'au bout du naturalisme ; nul n'a compris plus profondément la complexité et la délicatesse

de la nature ; nul ne l'a rendue avec une technique plus savante et des procédés plus complets. De même que dans ses œuvres scientifiques il a devancé son temps, possédé des méthodes, pressenti des vérités, entrevu un système que nous démêlons à peine aujourd'hui ; de même dans la structure de ses corps et de ses têtes, dans la finesse et la mobilité de ses physionomies, dans l'étrange et maladive beauté de ses expressions, il a découvert d'avance ces sentiments complets et sublimes, raffinés et délicieux, que les poëtes exquis de notre siècle sont parvenus à exprimer..... Ce sont ces intuitions qui remplissent les figures de Léonard de Vinci ; ni Michel-Ange, ni Corrège, ni Raphaël n'iront au delà. »

Sciences astronomiques. — Trois grands noms se succèdent dans les sciences astronomiques : *Copernic*, *Galilée* et *Képler*.

Copernic (1473-1543). — En tête du mouvement scientifique dans l'astronomie se place le chanoine Copernic. Né à Thorn, sur la Vistule, il fit ses études en Italie, et vint ensuite près de Kœnigsberg à Frauenbourg, où il étudia de très près tous les anciens systèmes d'astronomie. C'est l'année même de sa mort qu'il publia en le dédiant au pape son ouvrage : *de orbium cœlestium revolutionibus*. Il y exposa le vrai système du monde, celui qui a reçu son nom. Mais, soit qu'il lui fût resté des doutes sur l'*héliocentrisme,* soit prudence pour ne pas heurter les préjugés de son temps, il le présente modestement comme une hypothèse.

Galilée (1564-1642). — Galilée naquit à Pise, découvrit les lois de la pesanteur et se fit, jeune encore, le défenseur du système de Copernic. Mais le préjugé aristotélicien de l'immobilité de la terre et de l'incorruptibilité des cieux était tenace, et ne cédait point devant les idées nouvelles. Dénoncé à Rome, il y fut condamné. Cette condamnation ne changea point ses idées, et il écrivit pour les défendre son fameux *Dialogue sur les systèmes du monde.* Condamné de nouveau, il fut contraint de se rétracter. Ces condamnations furent sans doute pour lui une source d'ennuis, mais on a singulièrement exagéré ses malheurs. Avec les progrès de la science, les malentendus et les préjugés se dissipèrent, on comprit que ces questions astronomiques étaient étrangères à la foi, et après les découvertes de

Képler et de Newton, la victoire de l'héliocentrisme fut complète et définitive.

Képler (1570-1630). — Képler eut à souffrir plus que Galilée des tracasseries de ses coreligionnaires et d'autres épreuves ; et il mérite une place particulière dans l'histoire de la philosophie à cause de l'esprit philosophique de tous ses travaux scientifiques. Né dans le duché de Wurtemberg d'une famille protestante, noble mais pauvre, il fit ses études à l'Université de Tubingue. On le destinait d'abord à la théologie, mais il eut la bonne fortune de rencontrer un maître, tout à la fois mathématicien et astronome, qui découvrit ses aptitudes scientifiques, et le dirigea dans l'étude des sciences. Devenu professeur de géométrie, Képler publia son *Prodrome* ou *Mystère cosmographique,* qui sans la protection du duc de Wurtemberg lui aurait attiré les foudres des théologiens protestants de Tubingue. Appelé à Prague par l'empereur Rodolphe II, pour travailler aux *Tables rodolphines*, il y eut toutes sortes de déboires. Retiré au collège de Linz, il fut persécuté pour n'avoir pas voulu entrer dans une association contre les calvinistes. Peu de temps après il mourut, après avoir mené toute sa vie une existence besogneuse.

Outre le *Prodome*, Képler composa un grand nombre d'ouvrages dont les deux principaux sont : l'*Astronomie nouvelle* où il expose les trois lois du mouvement des planètes et l'*Harmonie du monde.* Ame profondément religieuse, il fait de la science une hymme à la Providence, et veut que toute connaissance se tourne en prière. Voici celle qui conclut l'*Harmonie du monde;* nous ne résistons pas au plaisir de la transcrire.

« Avant de quitter cette table, où j'ai fait toutes mes recherches, ce qui me reste à faire, c'est d'élever les yeux et les mains vers le ciel et d'adresser avec humilité ma prière à l'auteur de toute vérité. O toi qui, répandant la lumière sur toute la nature, élèves nos désirs jusqu'à la divine lumière de la grâce, afin de nous transporter un jour dans la lumière éternelle de la gloire, je te rends grâces, Seigneur et Créateur, de toutes les extases que j'ai éprouvées dans la contemplation de tes œuvres. J'ai terminé ce livre qui contient le fruit de mes travaux, et dans la composition, j'ai mis toute l'intelligence que tu m'as donnée. J'ai proclamé devant les hommes la grandeur de tes ouvrages. Je leur en ai expliqué les témoignages

dans la mesure de mon intelligence. J'ai fait tous mes efforts pour m'élever par la philosophie jusqu'à la vérité, et si à moi, méprisable vermisseau conçu et nourri dans le péché, il m'était arrivé de rien dire d'indigne de toi, fais-le moi connaître, afin que je puisse l'effacer. N'ai-je pas cédé aux séductions de l'orgueil devant la merveille de tes œuvres? Ne me suis-je pas proposé ma propre renommée parmi les hommes, en élevant ce monument qui devait être consacré tout entier à ta gloire? Oh! s'il en était ainsi, reçois-moi dans ta clémence et dans ta miséricorde, et accorde-moi cette grâce que mon ouvrage ne produise jamais le mal, mais que pour ta gloire, il serve au salut des âmes. Louez le Seigneur, harmonies célestes, et vous qui comprenez les harmonies célestes. Que mon âme loue mon Créateur durant toute ma vie. C'est par lui et en lui que tout existe, le monde matériel comme le monde spirituel, tout ce que nous savons et tout ce que nous ne savons pas encore, car il nous reste beaucoup à faire, que nous avons laissé sans achèvement. »

Sciences naturelles. — Dans les sciences naturelles et médicales, il faut citer les noms de *Paracelse, van Helmont, Michel Servet* et *Vésale.*

Paracelse (1493-1541). — Né à Einsiedeln près de Zurich, Paracelse parcourut un grand nombre de contrées pour se mettre à l'école des médecins les plus célèbres. Il composa plusieurs ouvrages sur la médecine et l'alchimie, où il prétend substituer à l'autorité de Galien et des médecins de l'antiquité et du moyen âge, l'union féconde de l'expérience et du raisonnement. Il attribue une grande influence aux astres sur le cerveau humain, et en conséquence sur la personnalité morale, tout en maintenant le libre arbitre. Il n'en fait pas moins profession de christianisme, mais d'un christianisme étrange et mêlé de superstitions. Cet ensemble d'idées constitue ce qu'on a appelé la philosophie *hermétique* qui a rencontré des adeptes à toutes les époques de l'humanité.

Paracelse est donc un illuminé autant qu'un savant. Qu'on en juge par sa théorie du rêve « Dans le rêve, dit-il, l'homme vit comme les plantes, seulement de la vie soit du corps élémentaire, soit du corps sidérique, sans l'action de son esprit particulier comme homme. Si le corps sidérique domine, alors insensible à la vie élémentaire qui sommeille, il a commerce

avec les étoiles ; dans ce cas les rêves se composent de manifestations venues des astres, remplies de science mystérieuse et d'inspirations. Si au contraire, le corps élémentaire domine, alors repose le corps sidérique, et les songes ont lieu selon les convoitises de la chair [1]. »

Ajoutons que Paracelse fut un des précurseurs de l'homéopathie. Selon lui, les semblables sont guéris par les semblables.

Van Helmont (1577-1644). — Van Helmont naquit à Bruxelles. Il reprit les idées de Paracelse, et s'efforça de concilier dans sa méthode l'illuminisme et l'expérience. La science, selon lui, commence par l'expérience ; elle s'achève par la révélation ou l'extase. Bien que distincte de Dieu, la nature tout entière est animée, et toutes les réalités qui la composent résultent des combinaisons variées de cinq principes qui sont : les *éléments*, les *archées*, les *ferments*, les *blas* (souffles) et les *âmes*. Nous ne nous arrêterons pas à décrire ces combinaisons fantaisistes. Dans la physique proprement dite et dans la chimie, van Helmont fait davantage œuvre de savant. On lui doit plusieurs inventions ou découvertes, par exemple, celle du thermomètre à eau, de l'acide carbonique, de l'acide sulfurique, de l'acide nitrique...

Michel Servet (1509-1543). — Né à Aragon, après avoir fait des études de droit à Toulouse et de médecine à Paris, Michel Servet parcourut une grande partie de l'Eupope, l'esprit inquiet et avide de connaissances. Mais il eut le tort de discuter maladroitement les mystères de la religion, et de soutenir une sorte de *panthéisme émanatiste* à la façon des Alexandrins, ce qui indisposa contre lui catholiques et protestants. S'étant réfugié à Genève, il y fut brûlé par les ordres de Calvin. Il eut l'idée de la circulation du sang, et soupçonna les véritables fonctions des poumons et des ventricules du cœur. C'était ruiner par la base toute la médecine antique.

Vésale (1514-1533). — Originaire de Bruxelles, Vésale étudia la médecine à Louvain puis à Paris. Il se rendit ensuite en Italie où il enseigna l'anatomie à Pavie, à Bologne et à Pise avec un succès toujours croissant. Sa renommée lui valut la place de premier médecin à la cour de Charles-Quint et de Phi-

1. *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

lippe II. Des envieux l'accusèrent d'avoir ouvert le corps d'un gentilhomme qu'on avait cru mort et qui ne l'était pas, et l'Inquisition demanda sa mort. Grâce à l'intervention de Philippe II, il en fut quitte pour un pèlerinage en Terre Sainte. A son retour il échoua dans l'île de Zante où il mourut. Il a laissé un grand ouvrage en sept livres sur la *Structure du corps humain.* Vésale brava les préjugés du temps qui regardaient la dissection comme une impiété, et fut vraiment le créateur de l'anatomie.

Sciences mathématiques. — Les sciences mathématiques n'avaient pas à modifier radicalement leurs méthodes comme les sciences de la nature ; elles n'en firent pas moins à cette époque de grands progrès avec *Tartaglia, Cardan* et *Viète.*

Tartaglia.— Tartaglia, géomètre italien naquit au commencement du XVIe siècle. Véritable autodidacte, après avoir étudié seul les sciences mathématiques, il devint l'un des plus grands mathématiciens de son temps, et enseigna à Vérone, à Vicence et à Brescia. Il écrivit plusieurs ouvrages sur les mathémathiques et leurs applications à l'art militaire, et découvrit la résolution de l'équation du troisième degré.

Cardan (1501-1575). — Cardan naquit à Pavie, y suivit les cours de l'Université, et ses études faites, enseigna les mathémathiques, puis la médecine à Milan et à Bologne. Après avoir écrit de nombreux ouvrages où le charlatanisme eut une grande part, il vint vivre à Rome d'une pension du pape. On ne peut lire l'étrange livre qu'il a composé *sur sa propre vie*, mélange des plus hautes prétentions scientifiques et des plus extravagantes superstitions, sans le supposer quelque peu atteint de folie. Ses ouvrages philosophiques n'ont pas grande valeur, mais il a fait dans les sciences de précieuses découvertes. La formule pour la résolution des équations cubiques, connue sous le nom de *formule de Cardan* est en réalité de Tartaglia, qui en avait fait la confidence à Cardan. Celui-ci a d'autres titres de célébrité. Il remarqua la relation qui existe entre la racine d'une équation et le coefficient de son second terme, la multiplicité des valeurs de l'inconnue, et leur distinction en valeurs positives et valeurs négatives. Il connut les racines imaginaires. En chimie il expliqua la coloration des flammes par les métaux, et donna de la poudre à canon une analyse qui ne diffère guère de

celle qu'on adopte aujourd'hui. En astronomie il attribua la scintillation des étoiles à l'agitation de l'air...

Viète (1540-1603). — Viète naquit à Fontenay-le-Comte et mourut à Paris. On ne sait rien de sa vie sinon qu'il fut l'ami de l'historien de Thou, et qu'il occupa une charge de maître des requêtes. On le considère généralement comme le second inventeur de l'algèbre. Le premier il eut l'idée de représenter les quantités connues par des lettres et par suite de donner à l'algèbre toute sa généralité. Appliquant sa méthode à la géométrie, il préparait la grande découverte de Descartes. Il perfectionna sur plusieurs points la théorie des équations, et on trouve dans ses ouvrages l'origine du procédé de résolution des équations des premiers degrés par l'emploi des lignes trigonométriques.

Conclusion. — Cousin, dans son *Histoire de la philosophie*, dit qu'il ne fait aucun cas des travaux philosophiques de cette période. Ce jugement est peut-être sévère. Mais, en résumé la Renaissance est une époque plus agitée que féconde en philosophie. Les théories de ses philosophes ne font guère que reproduire le conflit des doctrines de l'antiquité. Ces adversaires de la scolastique ont été impuissants contre elle, et n'ont laissé aucune œuvre durable. Il n'en est pas de même au point de vue scientifique. Sans doute, il y a bien des fantaisies, des chimères et des puérilités chez les savants de cette époque, mais elle n'en est pas moins remarquable par de grandes découvertes et par le pressentiment de nombreuses vérités, que devait plus tard enregistrer la science. Surtout on commence pendant la Renaissance à mieux comprendre l'importance dans l'investigation scientifique, de méthodes appropriées aux objets, et particulièrement à se rendre compte des procédés de la méthode expérimentale. Bacon eut des devanciers parmi les savants du XVe et du XVIe siècles, notamment dans Léonard de Vinci et Galilée.

Ouvrages à consulter

Bartholmess. — *Giordano Bruno.*
Blanc. — *Histoire de la philosophie.*
Bouillier. — *Notions d'histoire de la philosophie.*
Cousin. — *Histoire de la philosophie.*

Gay. — *Lectures scientifiques.*
Gonzalez. — *Histoire de la philosophie.*
Huit. — *Le platonisme à Byzance et en Italie.*
Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie.*
Monchamp. — *Galilée et la Belgique.*
Ravaisson. — *Léonard de Vinci.*
Séailles. — *Léonard de Vinci.*
Stapfer. — *Montaigne.*
Valson. — *Les savants illustres du XVI[e] et du XVII[e] siècles.*
Weber. — *Histoire de la philosophie européenne.*
De Wulf. — *Histoire de la philosophie médiévale.*

TROISIÈME ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE MODERNE

Caractères généraux de la philosophie moderne. — Si par certains côtés la Renaissance se rattache à la philosophie du moyen âge, par d'autres elle prépare la philosophie moderne dont elle fait pressentir les principaux caractères. Nous avons rencontré au XVIe siècle un grand nombre d'esprits très curieux de science, et relevé parmi ses œuvres plusieurs découvertes scientifiques de première importance. Nous avons également constaté chez les vrais savants un besoin de méthodes plus rigoureuses, et trouvé chez quelques-uns des essais très remarquables sur les procédés que doit employer l'investigation scientifique dans les divers ordres de recherches. La philosophie moderne, celle qui commence avec Bacon en Angleterre et Descartes en France, continue en les accentuant ces aspirations et ces progrès. La méthode, en particulier, est, comme nous le verrons, une des premières préoccupations de ses initiateurs. Ce n'est pas là pourtant le caractère dominant de l'époque nouvelle. Ce que semblent vouloir désormais et avant tout les philosophes, c'est l'affranchissement complet de toute autorité. L'indépendance de la pensée vis-à-vis du passé, poussée parfois jusqu'au mépris et à l'hostilité, voilà ce qu'ils revendiquent en première ligne. Luther avait introduit le libre examen dans l'interprétation des saintes Écritures, et par conséquent laissé au chrétien, le droit de se faire lui-même ses croyances. Le libre examen sera aussi le droit du philosophe moderne ; chacun se fera par sa seule raison sa philosophie.

Division de la philosophie moderne. — Il faut renoncer à faire des classifications rigoureuses dans la philosophie moderne, et la distribution de l'époque en périodes, que nous avons adoptée jusqu'ici, ne nous semble plus possible. La mêlée des idées philosophiques est telle dans les trois derniers siècles et d'un

pays à l'autre, que l'historien de la philosophie est obligé de s'en tenir, quoi qu'il fasse, à des divisions très artificielles. Les trois grands foyers philosophiques sont dans les temps modernes la France, l'Angleterre et l'Allemagne. Le *cartésianisme* est le principal système de philosophie proprement française, et celui qui a exercé en France et ailleurs la plus grande influence. La *philosophie anglaise* se sépare assez nettement des autres dans l'histoire de la philosophie par son caractère empirique. Avant Kant les philosophes allemands sont à beaucoup de points de vue des disciples de Descartes ; mais le *criticisme* du philosophe de Kœnigsberg a été pour l'Allemagne et pour d'autres pays le point de départ d'un mouvement philosophique nouveau. La philosophie française après avoir été la plus influente, et joué au XVIIe et au XVIIIe siècles le rôle d'initiatrice, a subi à son tour l'influence de la philosophie anglaise et de la philosophie allemande. Le XIXe siècle nous offre en France le spectacle de ces influences, et il est peu de sytèmes, de quelque part qu'ils viennent, qui n'aient aujourd'hui chez nous leurs adeptes. Voici donc l'ordre que nous suivrons dans l'exposé de la philosophie moderne, celui qui nous a paru sinon le plus rationnel, du moins un des plus pratiques :

1° *Descartes et les grands cartésiens ;*

2° *La philosophie anglaise et l'empirisme ;*

3° *Kant et la philosophie allemande ;*

4° *La philosophie française au* XIXe *siècle.*

PREMIÈRE PARTIE

DESCARTES ET LES GRANDS CARTÉSIENS

I — DESCARTES

Vie et œuvres de Descartes. — La méthode. — La métaphysique. — La science : la mathématique universelle, la physique mécanique, la science de l'homme. — Appréciation du cartésianisme.

Vie et œuvres de Descartes. — René Descartes naquit à la Haye, petite ville de Touraine, le 31 mars 1596. Son père était conseiller au parlement de Bretagne, sa mère fille d'un lieutenant général de Poitiers. D'une seigneurie qu'on lui destinait dans le Poitou, il porta d'abord le nom de du Perron. C'est au sortir du collège qu'il prit celui de Descartes. Sa santé donna longtemps des inquiétudes, et jusqu'à l'âge de huit ans, son père le laissa presque à lui-même sans études. Mais l'enfant se montrait déjà curieux et réfléchi, demandant souvent le pourquoi des choses, si bien qu'on l'appelait à la maison « le petit philosophe ».

En 1604 on le mit au collège de la Flèche « l'une des plus célèbres écoles de l'Europe » alors dirigée par les Jésuites. Ce qui frappa surtout en lui, ce fut avec une curiosité extrême, une ardente imagination. Il s'éprit d'abord de poésie. Ce goût lui resta toute sa vie, et un peu avant sa mort, il composait encore une pièce de vers pour une fête à la cour de Suède. Il aimait aussi beaucoup l'histoire, pour laquelle il eut plus tard tant de dédain, et il passait à l'apprendre le plus de temps qu'il pouvait. En philosophie, il fit des progrès qui étonnèrent ses maîtres. Mais c'est surtout aux mathématiques qu'il se plaisait. Il sortit du collège à seize ans. « J'y avais appris, dit-il, tout ce que les autres

y apprenaient, et même, ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains. »

Après le collège, Descartes passe quelques années à Paris où il fit d'abord l'essai d'une liberté dangereuse. Mais bientôt les pensées sérieuses reprennent le dessus, et il renonce aux divertissements pour l'étude. Pendant que ses amis le croyaient en Bretagne, il se faisait recevoir licencié « *in utroque jure* » à l'Université de Poitiers. Jusqu'alors il n'avait pas encore choisi de carrière.

En 1617, ne voulant plus chercher de science « qu'en lui-même ou bien dans le grand livre du monde », Descartes s'engage comme volontaire au service du prince Maurice de Nassau en Hollande. Il passe deux ans à Bréda ou aux environs. Dans ses moments de loisir, il compose un traité d'algèbre aujourd'hui perdu, et une théorie mathématique de la musique. En 1619 Descartes quitte la Hollande pour aller en Allemagne prendre part dans l'armée catholique de l'électeur de Bavière, aux premières luttes de la guerre de Trente ans. C'est cette année même qu'à Neubourg dans un quartier d'hiver, il découvrit sa méthode et l'application de l'algèbre à la géométrie. Cette découverte où il vit une sorte d'inspiration divine le remplit d'enthousiasme et il fit vœu d'accomplir en actions de grâces un pèlerinage à Notre-Dame de Lorette. En 1620 il assiste à la bataille de Prague, et à son entrée dans la ville sa première pensée fut de chercher la célèbre collection des instruments de Tycho-Brahé.

Après avoir fait en 1621 la campagne de Hongrie dans les troupes du comte de Bucquoy, il quitte l'armée, voyage en Moravie, en Silésie, sur les côtes de la Baltique, et revient passer quelque temps en Poitou dans sa famille. De là il part pour l'Italie, traverse la Suisse, visite Venise, fait le pèlerinage promis à Notre-Dame de Lorette, assiste en 1624 à un jubilé qui avait attiré à Rome des foules prodigieuses, et rentre en France par la vallée de Suse, partout curieux des mœurs des hommes et des phénomènes de la nature. A son retour, Descartes fut sur le point d'acheter la charge de lieutenant général de Châtellerault. Le projet ne réussit pas, et il vint se fixer à Paris, afin de s'y livrer à ses recherches scientifiques, non seulement

en vue de la spéculation pure mais « pour procurer autant qu'il était en lui le bien de ses semblables. » C'est à la suite d'entretiens avec le cardinal de Bérulle, qu'il finit par prendre cette résolution. Sa réputation lui assura vite de nombreuses relations scientifiques et littéraires. Nous le voyons lié en particulier avec le célèbre Balzac, Clerselier son futur disciple, et Chanut qu'il devait retrouver en Suède. Mais toutes ces relations ne lui laissaient pas assez de tranquillité et de liberté d'esprit pour se rendre maître de ses idées, et leur donner une expression définitive. Il prit le parti de rechercher le recueillement dans la solitude.

Ce fut en 1629 qu'il alla s'établir en Hollande où il séjourna près de vingt ans. Il y changeait souvent de résidence pour échapper aux importuns. « Il ne tient qu'à moi, écrivait-il à Balzac, de vivre ici inconnu à tout le monde. Je me promène tous les jours à travers un peuple immense presque aussi tranquillement que vous pouvez le faire dans vos allées..... Le bruit même de tous les commerçants ne me distrait pas plus que si j'entendais le bruit d'un ruisseau..... Y a-t-il un pays au monde où l'on soit plus libre ? » Il ne faudrait pourtant pas se représenter Descartes comme un métaphysicien vivant dans le seul monde des idées, comme un méditatif étranger à ce qui l'entoure. Descartes est plutôt un savant que tout intéresse dans la nature. « La principale règle que j'ai toujours observée en mes études, écrivait-il encore, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures par jour aux pensées qui occupent l'entendement et l'imagination (c'est-à-dire aux mathématiques et à la physique), et fort peu d'heures par an à celles qui occupent l'entendement seul (c'est-à-dire à la métaphysique). » Il faut à son avis une fois pour toutes comprendre les principes de la métaphysique, puis étudier librement le monde de la pensée et celui de l'étendue.

Descartes restait néanmoins en relation avec les savants de France et des autres pays, par l'intermédiaire d'un ancien condisciple, religieux de l'ordre des Minimes, et mathématicien d'élite, le Père Mersenne. C'est ainsi que furent échangées un grand nombre d'objections et de réponses entre Descartes et Arnauld, Gassendi, Hobbes, beaucoup de mathématiciens, de théologiens ou de philosophes.

C'est durant son séjour en Hollande que Descartes publia ses principaux ouvrages. Il trouva bientôt des disciples dévoués et d'ardents propagateurs. Les idées cartésiennes pénétrèrent vite dans plusieurs Universités de Hollande et de Belgique. Au premier rang des disciples de Descartes était la princesse Élisabeth, petite-fille de Jacques I[er]. Réfugiée à la Haye, elle cultivait avec une égale ardeur les lettres et les sciences. Dès que les premiers ouvrages de Descartes lui tombèrent entre les mains, elle en fut ravie, et devint aussitôt une zélée cartésienne. De retour en Allemagne, elle entretint avec Descartes une correspondance régulière sur des questions de philosophie et surtout de morale. C'est à la princesse Élisabeth que Descartes dédia les *Principes*, avec ce bel éloge « que jamais il n'avait rencontré personne qui eût si généralement et si bien entendu tout ce qui est contenu dans ses écrits. » Si Descartes eut dans les Pays-Bas des admirateurs, il n'y manqua pas non plus d'adversaires. A la tête de ceux-ci il faut nommer Voëtius professeur de théologie protestante, et recteur de l'Université d'Utrecht.

En 1647, Descartes fit un voyage en France où il obtint de Mazarin une pension de 3.000 livres « en considération de ses grands mérites, et des services que sa philosophie et ses recherches ardues rendaient au genre humain, et aussi pour l'aider à poursuivre des expériences coûteuses. » A son retour de nouvelles attaques furent dirigées contre lui par des théologiens de l'Université de Leyde, mais il en fit aisément justice.

Depuis longtemps, la fille de Gustave-Adolphe, la reine Christine, désirant apprendre de Descartes lui-même la philosophie, le sollicitait de venir à la cour de Suède. Il finit par céder aux instances que ne cessait de lui faire l'ambassadeur de France, Chanut, au nom de la reine. Il espérait sans doute trouver des ressources nouvelles pour ses recherches scientifiques, et peut-être aussi intéresser Christine aux malheurs de la princesse Elisabeth. Il arrivait à Stockholm au mois d'octobre 1649, et victime d'un climat dont il ne put supporter la rigueur, il y mourut le 11 février 1650 « avec de grands sentiments de piété, édifiant la maison de l'ambassadeur par sa fin toute chrétienne. » La reine qui l'appelait « son illustre maître », pleura sa perte, et Chanut lui fit élever un tombeau couvert d'éloges. L'an 1677, son côrps fut ramené en France et déposé à l'église

Sainte-Geneviève-du-Mont. Depuis 1819, il repose à Saint-Germain-des-Prés, entre deux savants bénédictins : Montfaucon et Mabillon.

Les principaux ouvrages que Descartes a publiés lui-même sont les suivants : en 1637, le *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les siences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode;* en 1641, les *Méditations sur la philosophie première, où sont prouvées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme;* en 1644, les *Principes de la philosophie* et en 1649, le traité des *Passions de l'âme.* — Parmi les ouvrages posthumes il faut citer : l'*Homme*, le *Monde ou traité de la lumière*, les *Lettres* et les *Règles pour la direction de l'esprit.*

Descartes compare la science universelle à un arbre dont la métaphysique est la racine, la physique le tronc, et dont les trois branches principales sont : la mécanique, la médecine et la morale. Avant d'aborder la métaphysique et la science telles que les a conçues Descartes, nous allons résumer sa théorie de la méthode.

La méthode. — La méthode de Descartes, n'est pas, comme on l'a quelquefois prétendu, toute sa philosophie, mais elle en contient le germe. Aussi, importe-t-il pour l'intelligence des doctrines cartésiennes de bien connaître la méthode qui a servi à les établir.

C'est dans l'analyse des géomètres et dans l'algèbre qu'il faut chercher l'*origine* de la méthode cartésienne. Qu'était-ce que l'analyse des géomètres? Comme science, c'était une partie de la géométrie, comme méthode, c'était une sorte de solution à rebours. Elle consistait à démontrer un théorème ou à résoudre un problème en les ramenant à des propositions plus simples, évidentes ou déjà démontrées. Quant à l'algèbre, elle ne différait pas au fond de l'analyse ; c'était l'analyse étendue au traitement des nombres. Pour résoudre une équation on la ramène à une autre plus simple, celle-ci à une autre plus simple encore, jusqu'à ce qu'on arrive à une équation d'une clarté parfaite.

Tout en reconnaissant l'origine mathématique de sa méthode, Descartes en maintient l'originalité. L'analyse des géomètres était restreinte à un ordre particulier de recherches ; l'algèbre bien que plus étendue ne dépassait pas le domaine des nombres.

Dans l'intention de Descartes, sa méthode est applicable à toutes les sciences. « Celui qui suit attentivement ma pensée, dit-il, verra que je n'embrasse rien ici moins que les mathématiques ordinaires, mais que j'expose une autre méthode dont elles sont plutôt l'enveloppe que le fond. En effet, elle doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine, et aider à faire sortir de tout sujet les vérités qu'il renferme. » La méthode mathématique n'est qu'une appplication plus frappante de la *méthode universelle* que Descartes veut proposer.

Mais n'est-il pas chimérique de vouloir établir une méthode applicable à toutes les sciences? Chaque science n'a-t-elle pas un objet déterminé, et par conséquent une méthode spéciale appropriée à cet objet? Aux yeux de Descartes, la science est une parce que l'intelligence est une, et l'unité de la science qui a son fondement dans l'unité de l'esprit, implique l'unité et l'universalité de la méthode. Quelle est donc cette méthode universelle et quels en sont les caractères?

Ce n'est pas à l'autorité des anciens qu'il faut demander la vérité en matière de science et de philosophie. Encore moins devons-nous la chercher dans les suggestions de l'imagination et des passions qui empêchent la volonté et sont la source d'un grand nombre de préjugés. *Il n'y a de vrai que ce qui est évident* (*première règle*). La science doit être un système de connaissances claires et distinctes. Comment former un tel système?

Descartes distingue deux ordres de connaissances : les connaissances absolues et les connaissances relatives. L'absolu, c'est, pour emprunter les termes de l'École, la *nature simple*, qui résiste à toute décomposition, c'est « ce dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne le puisse diviser en un plus grand nombre d'autres choses dont la connaissance soit encore plus distincte. » Telles sont les notions d'existence, d'unité, de pensée, d'étendue ; tels sont aussi les jugements irréductibles à d'autres plus simples, par exemple : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Le relatif, c'est ce qui dérive de l'absolu, et s'en éloigne d'autant plus qu'il contient un plus grand nombre de rapports subordonnés entre eux. Ainsi le multiple est relatif à l'un, l'inégal à l'égal, l'effet à la cause. Non seulement le relatif dérive de l'absolu, mais il n'est

connu que par lui, et toute la science humaine consiste à voir distinctement comment les natures simples concourent entre elles à la formation des choses.

Les natures simples sont connues d'une vue directe et immédiate; elles sont objet d'intuition, et nous avons d'elles une connaissance adéquate. « Nous nous trompons, dit Descartes, si nous croyons ne pas connaître tout entière quelqu'une de ces natures simples, car si notre intelligence se met le moins du monde en rapport avec elle, ce qui est nécessaire puisque nous sommes supposés en porter un jugement quelconque, il faut conclure de là que nous la connaissons tout entière. Autrement on ne pourrait dire qu'elle est simple, mais bien composée, d'abord de ce que nous connaissons d'elle, ensuite de ce que nous croyons en ignorer. »

Le procédé préparatoire de la méthode cartésienne consiste donc dans une décomposition, dans une résolution des objets complexes de la recherche scientifique pour en découvrir les natures simples. Avant d'aller du simple au composé, il faut partir du composé et le résoudre en ses derniers éléments. Et c'est seulement lorsqu'une analyse suffisante aura mis l'esprit à même de saisir dans une intuition ces éléments primitifs, que la synthèse pourra s'en emparer et recomposer les choses. La règle importante de la méthode cartésienne est la *troisième* du *Discours*, mais le procédé qu'elle enseigne n'a toute sa valeur que si la *deuxième règle* a été bien observée.

L'esprit humain a par conséquent deux voies pour atteindre la vérité : l'*intuition* et le *raisonnement*. Et le raisonnement n'est qu'une série d'intuitions, car c'est l'intuition qui manifeste le lien des différentes propositions dont la réunion le constitue. Raisonner, c'est ramener les propositions complexes à des propositions simples, puis revenir en suivant un ordre inverse des propositions simples intuitivement connues aux propositions complexes. L'intuition est tout ensemble le terme et le point de départ du raisonnement. Mais le raisonnement scientifique ne doit omettre aucun des intermédiaires nécessaires pour redescendre d'une proposition donnée à l'intuition qui en est le fondement, et pour s'élever de l'intuition à la vérité qu'il s'agit d'établir. C'est le sens de la *quatrième règle* du *Discours*. La méthode de Descartes est essentiellement synthétique, mais

l'analyse y doit précéder la synthèse et la continuité est la condition commune de l'analyse et de la synthèse.

Ainsi en résumé « qu'il s'agisse, dit M. Liard, de la constitution de la science ou de la solution d'une question particulière, la méthode de Descartes a pour base la certitude immédiate des natures ou notions simples, et pour procédé la réduction des choses complexes aux éléments simples et certains qu'elles recèlent, et la composition graduelle de ces éléments en systèmes de plus en plus complexes suivant l'ordre même de la complexité des choses. »

La métaphysique. — La métaphysique cartésienne est résumée dans la quatrième partie du *Discours*; c'est dans les *Méditations* qu'il faut en chercher le développement.

Descartes examine d'abord le problème de la *certitude*, et il pense que, les croyances nécessaires à la vie mises à part, le *doute méthodique* est la voie la plus sûre pour découvrir les conditions de la vérité.

La volonté qui produit le jugement peut aussi le suspendre. C'est par un acte de volonté que Descartes prend pour point de départ de sa métaphysique le doute universel. Mais ce doute n'est pas l'état d'âme définitivement accepté où le sceptique prétend trouver le repos de l'esprit; c'est un moyen, c'est une méthode librement choisie par la volonté. Aussi Descartes accumule-t-il les raisons de révoquer en doute toutes ses connaissances. Les sens nous ont parfois trompés, pourquoi ne nous tromperaient-ils pas toujours? Les meilleurs esprits font des paralogismes; qui nous garantit la justesse de nos raisonnements? Les représentations du sommeil sont illusoires; où est la preuve que celles de la veille ne le sont pas? Enfin rien n'interdit l'hypothèse, tout hyperbolique qu'elle est, d'un Dieu malin qui se plairait à nous induire en erreur, même dans les choses qui nous paraissent les plus évidentes,

Mais quand je douterais de tout, au moins est-il certain que je doute, et mon doute est un mode de ma pensée qui suppose ma propre existence. Je *doute*, donc je *pense*, donc je *suis*. La vérité de mon existence est impliquée dans le doute de toutes les autres. Qu'un Dieu malin me trompe tant qu'il voudra. « Il n'y a pas de doute que je suis, s'il me trompe. »

Du *cogito*, *ergo sum* découlent deux conséquences : la *spiri-*

tualité de l'âme et le *critérium de l'évidence.* J'ai conscience d'être une chose qui pense, et rien de plus et ce qui me rend certain de cette vérité, c'est la claire liaison de la pensée et de l'existence dans ma conscience. « Ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies. »

Percevant mon existence dans ma pensée, puis-je affirmer d'autres existences? Je trouve en moi un grand nombre d'idées qui me paraissent représenter des réalités différentes de moi-même; dois-je croire à l'existence de ces réalités? Ma pensée peut-elle se dépasser elle-même? Oui, elle le peut par l'idée de perfection ou l'idée de Dieu.

L'idée de Dieu implique l'*existence nécessaire de Dieu.* L'existence est comprise dans l'idée de Dieu, comme dans l'idée de triangle l'égalité de ses angles à deux droits. « Dans l'idée et le concept de chaque chose, l'existence est contenue parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe, mais avec cette différence que dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible et contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait, la parfaite et nécessaire y est comprise. Ainsi l'existence de Dieu est pour l'esprit une conséquence de sa définition. Tandis que les autres idées contiennent seulement l'existence possible, l'analyse découvre dans l'idée de Dieu l'existence nécessaire.

Mais si l'analyse de l'idée de perfection suffit à prouver l'existence de Dieu, il y a d'autres voies pour l'établir. D'abord toute idée demande une cause qui ait autant de réalité qu'elle en représente ; or l'idée de perfection ou de l'infini que j'ai en moi n'est pas mon œuvre, puisqu'elle représente plus de réalité que je n'en ai, et je ne puis la former ni par l'extension ni par la négation du fini. Il faut donc qu'elle me vienne d'une cause infinie et parfaite. Cette cause, c'est Dieu lui-même. — De plus, comment pourrais-je exister, sans l'existence de Dieu? En effet, moi qui ai l'idée de perfection et qui suis imparfait, je n'existe pas par moi-même, car si je m'étais

donné l'existence, je me serais donné la perfection dont j'ai l'idée. Si Dieu n'existait pas, de deux choses l'une : ou je n'aurais pas l'idée de la perfection qui me manque, ou je possèderais réellement cette perfection.

Dieu est l'être infini et parfait. Pour déterminer le mieux possible les attributs qui constituent son infinie perfection, il suffit, suivant Descartes, d'examiner de toutes les manières d'être que nous concevons, si c'est une perfection ou non de les avoir. Ainsi s'excluent de la nature de Dieu toute étendue, toute composition, toute matière. Comme l'enseigne la théologie chrétienne, Dieu est un *pur esprit*. « L'unité, la simplicité ou l'inséparabilité de toutes les choses qui sont en Dieu, est une des principales perfections que je conçcis être en lui. » Les attributs divins qui ont le plus d'importance dans les doctrines cartésiennes sont la *liberté*, l'*immutabilité* et la *véracité*.

Pour Descartes comme pour Duns Scot, Dieu est l'absolue liberté. Rien, pas même sa raison, ne peut dominer ni limiter sa volonté. Le vrai et le faux, le bien et le mal sont tels parce qu'il l'a voulu. Par rapport à Dieu, il n'y a pas de vérités nécessaires, toutes les vérités sont contingentes. « Les vérités métaphysiques, lesquelles nous nommons éternelles ont été établies de Dieu... C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. » Ce qui est nécessaire pour nous, c'est ce que Dieu a voulu librement rendre nécessaire. Auteur libre des essences, à plus forte raison l'est-il des existences. Le monde est contingent, il n'a pas en lui-même sa cause, et il ne vient pas de Dieu par la force de la nécessité. L'origine du monde est donc une création libre et sa conservation n'est qu'une *création continuée*. « Une substance pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui seraient nécessaires pour la produire et la créer tout de nouveau. » La conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre pensée. La division du temps en instants successifs et indépendants les uns des autres, exige que le don de l'existence soit à chaque moment renouvelé aux créatures.

Dieu est immuable, car il est contraire à la perfection que la volonté divine puisse changer ses décrets. La vérité établie

librement par Dieu reste ce qu'elle est. Cette immutabilité divine se manifeste même dans les lois qui régissent le monde matériel. La quantité de mouvement y reste constante. « Dieu immuable doit conserver en l'univers par son concours ordinaire autant de mouvement et de repos qu'il y a mis en le créant, » et chaque chose en particulier « demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne le change. » L'immutabilité divine est le premier principe de la physique cartésienne.

La véracité de Dieu n'est pas moins certaine que son immutabilité; c'est aussi une conséquence nécessaire de la perfection divine. La vérité et la réalité auraient pu être différentes si Dieu l'eût voulu, mais elles sont bien telles que nous les font connaître nos idées claires et distinctes. C'est la véracité divine qui garantit l'évidence. Il est impossible que Dieu nous trompe car tromper « répugne à sa nature souverainement parfaite et bonne; je dois donc croire sur la foi des tendances de ma volonté, consécutives des clartés de mon entendement, que les choses existent avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement leur appartenir. » C'est donc par la véracité divine qu'entre autres certitudes, l'esprit acquiert la certitude de l'existence du monde extérieur. « L'existence possible est contenue dans l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement. » Pour passer de leur existence possible à leur existence réelle, il faut l'idée et l'existence de Dieu.

Dans la *Philosophie de la liberté*, (1re partie, l'*Idée*), Secrétan résume ainsi le plan général de la métaphysique cartésienne. « Descartes se propose : 1° de commencer la science par son vrai commencement, c'est-à-dire par la première vérité certaine (l'existence de l'âme); 2° de tirer de la première vérité connue un critérium général de certitude (l'évidence); 3° de s'élever à l'aide de ce critérium de la première vérité connue à la première vérité en soi, au principe universel (existence de Dieu); 4° de la notion du principe universel il déduit un critérium de vérité supérieur, qui confirme le premier (la véracité divine); 5° enfin du principe universel et par le moyen des deux critères, il s'efforce de tirer les principes immédiats des choses, et de reconstruire le monde réel. »

La science. — Descartes, avons-nous dit, a voulu donner les règles d'une méthode universelle applicable à toutes les sciences. Mais pour être conséquent avec lui-même, dans l'usage de cette méthode, il a commencé par l'appliquer aux sciences dont l'objet est le plus simple, aux sciences mathématiques.

1° La mathématique universelle. — De bonne heure Descartes se révèle mathématicien. Dès le collège il se plaît aux mathématiques « à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons, » et il s'étonne du peu de progrès qu'elles ont fait avec des fondements si solides. Dans ses différents voyages, dans ses retraites de Hollande et de Suède, il est sans cesse occupé de la solution de problèmes difficiles. Les mathématiques ont toujours été pour lui des sciences de prédilection, celles qui paraissent d'ailleurs le plus conformes à ses aptitudes et à son génie. Aussi fit-il de nombreuses découvertes dans ces sciences. La plus importante est la *géométrie analytique* ou l'application de l'algèbre à la géométrie.

Avant Descartes les sciences mathématiques comprenaient deux grandes divisions : la géométrie qui s'occupait de la mesure et de l'harmonie des figures, l'arithmétique qui étudiait les propriétés des nombres, et dont l'algèbre était une partie plus générale. Entre ces deux branches des sciences mathématiques il n'y avait à peu près aucune communication. Sans doute les mathématiciens, Viète en particulier, avaient déjà trouvé les solutions algébriques de quelques problèmes de géométrie ; mais aucun n'avait vu pour quelle raison on pouvait aux figures géométriques substituer des symboles algébriques. C'est cette raison que découvrit Descartes. Les figures de géométrie ont pour éléments des grandeurs et des formes. Les grandeurs peuvent s'exprimer en nombres ; mais comment ramener aux nombres les formes qui sont non des quantités mais des qualités ? Voici de quelle façon Descartes résolut la difficulté. La forme d'une figure est la résultante de la position des points qui la constituent, et cette position peut être déterminée par des grandeurs. La forme se trouve ainsi ramenée à la grandeur par la position.

Toutefois, dans la pensée de Descartes, la géométrie analytique ne paraît être qu'une partie d'une science plus générale,

science des proportions considérées en elles-mêmes indépendamment de leur application à une matière déterminée. « J'ai découvert, dit-il, que toutes les sciences qui ont pour but la recherche de l'ordre et de la mesure, se rapportent aux mathématiques, qu'il importe peu que ce soit dans les nombres, les figures, les astres, les sons ou tout autre objet qu'on cherche cette mesure ; qu'ainsi il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut trouver sur l'ordre et la mesure, prise indépendamment de toute application à une matière spéciale. » Le but de Descartes était donc de constituer non une géométrie nouvelle, mais une mathématique supérieure à l'arithmétique, à la géométrie, à l'astronomie et à l'acoustique, qui dégageant les rapports des nombres, des figures, des astres et des sons, pour les traiter en eux-mêmes, fût comme un genre au-dessus des espèces.

Ce but, Descartes l'atteint. Il simplifie les notations algébriques et surtout il applique, non comme on le dit ordinairement, l'algèbre à la géométrie, mais la géométrie à l'algèbre. Cette application consiste dans la substitution aux anciennes interprétations géométriques des solutions algébriques, d'un mode nouveau de représentation où les lignes seules sont employées, et qui permet de comparer entre elles non seulement quelques grandeurs, mais toutes les grandeurs.

« Au fond, dit M. Liard, l'œuvre mathématique de Descartes est une théorie générale de la résolution graphique des équations. S'il allie l'algèbre et la géométrie, ce n'est pas pour renouveler la géométrie, mais pour éclairer l'algèbre par l'intuition géométrique. Fidèle à sa méthode, Descartes a inauguré la réforme des sciences par la science des choses les plus simples de toutes ; c'est-à-dire des rapports et des proportions en général, par la mathématique universelle comme il l'appelait lui-même.

2° La physique mécanique. — Descartes fonde sa physique sur l'idée des perfections divines. C'est la véracité divine qui préserve d'illusions notre croyance à l'existence du monde. C'est aussi la véracité divine qui permet de placer avec certitude dans l'étendue l'essence de la matière ; car cet attribut de Dieu garantit la vérité des idées claires et distinctes, et seule des idées relatives à la matière l'étendue nous offre ces carac-

tères. C'est encore d'une perfection divine que se déduisent les grandes lois de la nature. Dieu immuable a dû mettre dans le monde quelque chose de son immutabilité. Descartes en conclut que la quantité de mouvement est constante, qu'elle ne peut être augmentée ni diminuée. Toutes les lois de la nature ne sont que les lois de la transformation et de la communication du mouvement.

La physique de Descartes est donc mécanique. « Qu'on me donne l'étendue et le mouvement, et je vais faire le monde. » Un corps ne peut gagner ou perdre en étendue sans gagner ou perdre en substance, et toutes les autres qualités des corps ne sont que des modes du mouvement dans l'étendue. La pesanteur résulte du mouvement. La lumière n'a pas pour cause, comme le soutiendra Newton, l'émission de particules lumineuses à travers l'espace, mais la transmission ondulatoire du mouvement. De même la chaleur est due à un mouvement « de particules corporelles », c'est-à-dire de portions de l'étendue. « Qu'un autre s'imagine dans le corps qui brûle, la forme du feu, la qualité de la chaleur et enfin l'action qui le brûle comme des choses diverses ; pour moi qui crains de me tromper si j'y suppose quelque chose de plus que ce que j'y vois nécessairement y devoir être, je me contente d'y concevoir le mouvement de ses parties, et cela seul pourra produire en lui tous les changements qu'on expérimente quand il brûle. » C'était une rupture avec l'ancienne physique qui prétendait rendre compte des phénomènes par des qualités occultes ou formes substantielles.

Descartes croit sans aucun doute aux causes finales, mais comme Bacon il en condamne la recherche dans les sciences de la nature, au profit de l'explication mécaniste. « Tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques et naturelles, car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. »

Si l'étendue est la substance des choses, l'espace n'est pas distinct de la matière, et tout est plein dans le monde, car nulle part l'étendue n'est absente. — Le monde est infini en étendue. « Il répugne à ma pensée, ou ce qui est le même il implique contradiction que le monde soit fini ou terminé, parce

que je puis concevoir un espace au delà des bornes du monde, quelque part où je les assigne, or un tel espace selon moi est un vrai corps. » — La matière est divisible à l'infini, car si petites qu'on suppose les particules qui la composent, elles sont étendues, et l'étendue est de sa nature divisible. — Le mouvement ne peut pas être le transport d'un lieu dans un autre, puisque le lieu n'est pas distinct de la matière, c'est « le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. » — Enfin, puisqu'il n'y a pas de vide dans le monde, tout mouvement se communique instantanément et sous la forme de tourbillons.

La physique de Descartes est, comme on le voit, une construction *à priori*. L'expérience n'intervient que pour poser les problèmes, pour aller, suivant l'expression de Descartes, « au devant des causes par les effets », et pour déterminer parmi les nombreux effets possibles d'une même cause ceux qui se trouvent réalisés.

Cette conception mécanique, Descartes l'étend aux phénomènes de la vie. La physiologie n'est qu'une physique plus complexe. « Le corps vivant est une machine où toutes les fonctions résultent de la seule disposition des organes. » Ainsi le mécanisme est le dernier mot de la science de la nature vivante aussi bien que de la nature inorganique.

3° La science de l'homme. — Par son corps, l'homme comme l'animal est un automate. L'organisme humain n'est qu'un mécanisme plus compliqué. Mais dans l'homme, il y a une âme, substance pensante. Si l'étendue est l'essence du corps, la pensée est l'essence de l'âme, et ces deux essences sont irréductibles. La pensée ne peut pas plus impliquer l'étendue que l'étendue n'implique la pensée. Si l'âme cessait de penser, elle cesserait d'être. Par pensée, Descartes entend tout état de conscience. Les modes de la pensée sont de deux sortes ; les uns *passifs* relèvent de l'entendement, les autres *actifs* relèvent de la volonté.

Les modes passifs de la pensée se subdivisent en *idées* et *passions*, suivant qu'ils représentent avec clarté et distinction la nature des choses, ou qu'ils expriment confusément les mouvements de l'organisme.

Les idées sont *adventices*, *factices* ou *innées*. Les idées adventices viennent du dehors par les sens, comme les idées des couleurs, des sons, des odeurs. Les idées factices sont l'œuvre de l'entendement qui les produit en combinant d'autres idées, comme les idées du centaure et de la chimère. Les idées innées ne viennent ni des causes extérieures, ni d'une opération de l'entendement; elles sont, pour ainsi dire, constitutives de l'âme humaine et sortent de son propre fonds. Dès sa naissance l'homme les possède non en acte, mais en puissance, et elles passent de la puissance à l'acte par le développement naturel des facultés. La plus importante de ces idées est l'idée de la perfection.

Descartes définit les passions « des perceptions ou des sentiments, des émotions de l'âme, causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits animaux. » Il les ramène à six passions simples et primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. L'admiration est la surprise que provoque en nous la rencontre d'un objet nouveau. Elle est la première des passions, parce qu'elle précède la connaissance du bien ou du mal qu'on trouve ou qu'on imagine dans l'objet.

La volonté est *active*, et l'acte de la volonté c'est l'affirmation. « Par l'entendement seul, je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. » L'entendement ne fait que proposer les idées, c'est la volonté qui les accepte et qui juge. La volonté est *libre*, et cette liberté qui consiste essentiellement dans « la puissance d'élire » ne comporte pas de limites, car nous pouvons toujours affirmer ou nier, vouloir ou ne pas vouloir. « La liberté du franc arbitre est si grande en moi que je ne conçois pas l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue. » C'est de la disproportion entre l'entendement limité et la volonté infinie que vient l'erreur. Nous jugeons au delà de ce que nous voyons, voilà pourquoi nous nous trompons. Si nous limitions nos affirmations aux idées claires et distinctes nous ne tomberions jamais dans l'erreur. La précipitation du jugement qui a son origine dans un mauvais usage de la volonté est cause de l'erreur; la suspension volontaire du jugement en est le remède. De ce que la volonté est libre, il ne faut pas conclure

qu'elle est indifférente; « l'indifférence est le plus bas degré de la liberté ».

L'homme est double : il est corps et âme, étendue et pensée. Comment ces deux éléments irréductibles concourent-ils à former l'unité de notre être? C'est un des points de la philosophie de Descartes les plus difficiles à éclaircir. L'âme n'est point dans le corps comme un pilote dans son navire. Il y a entre l'âme et le corps des rapports très étroits, et le sentiment que nous en avons, est une donnée primitive de la conscience. Descartes va jusqu'à dire « que le corps est uni substantiellement à l'âme. » Mais comment s'opère cette union? L'âme sans doute est jointe à tout le corps, mais elle n'est pas diffuse à travers tous les organes. Elle a son siège principal, et elle exerce particulièrement ses fonctions dans la *glande pinéale* où montent sans cesse les esprits animaux élaborés au cœur. Impuissants à augmenter ou à diminuer la quantité de mouvement des esprits, puisque cette quantité est invariable, elle peut du moins en modifier la direction, et rendre par là l'homme responsable de ses actes.

La morale occupe dans la philosophie de Descartes une place assez restreinte. L'esquisse tracée dans la troisième partie du *Discours* doit être expliquée à l'aide des *Lettres*, surtout des lettres à la princesse Élisabeth. Leibnitz n'y a vu qu'un commentaire sans originalité de Sénèque et d'Épictète. Ce jugement est sévère. La morale de Descartes, toute incomplète qu'elle est, offre autre chose qu'un mélange de prudence épicurienne et de sagesse stoïcienne. On y trouve quelques éléments socratiques et bon nombre d'éléments chrétiens.

C'est dans les raisons morales qu'il faut chercher les vraies preuves de l'immortalité de l'âme. Descartes n'en traite expressément dans aucune de ses œuvres. Il estime qu'établir rigoureusement la spiritualité de l'âme, c'est prouver du même coup son immortalité. De l'aveu de l'auteur, et d'après le titre même, les *Méditations* ont un double objet : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et Descartes se contente d'y démontrer avec l'existence de Dieu l'immatérialité de l'âme.

Appréciation du cartésianisme. — Peu d'hommes ont eu dans l'évolution des idées autant d'influence que Descartes.

Les vicissitudes des doctrines cartésiennes constituent une grande partie de l'histoire de la pensée moderne.

Du vivant même de leur auteur, ces doctrines, nous l'avons dit, ont trouvé de nombreux partisans dans les Pays-Bas. En France, le cartésianisme fut la philosophie des grands penseurs du XVII[e] siècle. Sur bien des points Bossuet se montre cartésien dans ses œuvres philosophiques[1] et essaye de concilier les doctrines de Descartes avec celles de saint Augustin et de saint Thomas. L'esprit cartésien domine dans le traité de *l'Existence de Dieu* de Fénelon, dans la *Logique de Port-Royal*, œuvre commune d'Arnauld et de Nicole. Pascal paye un large tribut au cartésianisme surtout dans la première partie de sa vie. C'est la lecture du traité *de l'Homme* qui révèle sa vocation philosophique à Malebranche, le plus grand et le plus original des cartésiens français. En Allemagne, Leibnitz accueille d'abord le mécanisme cartésien et reste disciple de Descartes dans la théorie de la connaissance. En Hollande Spinosa se réclame surtout de Descartes. En Angleterre, Hobbes subit son influence tout en la combattant et Locke, un autre adversaire, reconnaît que les ouvrages de Descartes ont fait « briller à ses yeux une lumière nouvelle. » On peut dire que les principaux philosophes du XVII[e] siècle reçurent de Descartes leur première impulsion.

Au XVIII[e] siècle les destinées du cartésianisme furent moins brillantes. Dans la première partie de ce siècle, le malebranchisme se substitue la plupart du temps, surtout par l'enseignement des oratoriens au pur cartésianisme. Dans la seconde partie, on oppose à Descartes Bacon en philosophie et Newton en physique. Le condillacisme issu de l'empirisme de Locke devint bientôt la philosophie dominante. Cependant Descartes conserve des partisans, parmi lesquels il faut citer surtout le P. André, de l'Oratoire.

Au XIX[e] siècle, Descartes reprit faveur. V. Cousin trouva dans le cartésianisme une arme contre les doctrines philosophiques du siècle précédent. Toutefois le spiritualisme contemporain s'est séparé sur bien des points des doctrines de Des-

1. Les principales sont le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* et une *Logique.*

cartes, pour se rattacher tantôt à celles de Maine de Biran, de Leibnitz, de saint Thomas et d'Aristote, tantôt à celles de Kant et du criticisme. Mais si Descartes ne groupe plus autour de lui la majorité des philosophes, c'est encore son esprit qui règne dans la science. Il y avait deux hommes dans Descartes : le philosophe et le savant. Si le philosophe a perdu de nos jours beaucoup de son crédit, le savant, après l'éclipse du XVIIIe siècle, n'a cessé de grandir. Descartes est bien, comme on l'a souvent répété, l'*inspirateur de la science moderne*.

L'œuvre de Descartes explique un tel succès. Descartes a enrichi la science de nombreuses découvertes dont quelques-unes suffiraient à la gloire d'une vie. Les sciences mathématiques lui sont redevables de la géométrie analytique qui a mis sur la voie du calcul infinitésimal. Il a deviné les grandes lois de la physique, et en affirmant par des considérations rationnelles l'identité fondamentale de tous les phénomènes matériels, il a préparé la théorie de l'unité des forces physiques, qui reste sans doute encore une hypothèse, mais une hypothèse féconde, que rendent de plus en plus vraisemblable les récents travaux sur la lumière et l'électricité. Le système philosophique de Descartes embrasse les questions essentielles de la métaphysique, et sur beaucoup de points ne s'écarte pas des solutions traditionnelles dans la philosophie chrétienne. Mais il a renouvelé la démonstration du spiritualisme. Nul philosophe n'a marqué avec plus de force la distinction du mouvement et de la pensée, du corps et de l'âme. Et le dogmatisme de Descartes n'est pas un dogmatisme injustifié; il est fondé sur une critique de la connaissance, et de ce chef, Descartes est un devancier de Kant. De plus, si Descartes philosophe est surtout métaphysicien et logicien, il n'en a pas moins émis beaucoup d'idées profondes sur la connaissance de l'âme humaine. Pour lui la philosophie n'est pas plus indépendante de la physiologie que de la métaphysique. La physiologie ne tient pas moins de place que la psychologie dans le *Traité des Passions*, l'un des premiers modèles de psychologie physiologique.

Il ne faut cependant pas méconnaître les dangers et les *erreurs* du cartésianisme. La première faute de Descartes est de ne tenir aucun compte de la philosophie antérieure. Il ne veut même pas savoir « s'il y a eu des hommes avant lui. » Ce

mépris du passé est imprudent et peu raisonnable. A condamner ainsi en bloc tout ce qu'ont pensé les générations précédentes, on se prive de beaucoup de vérités, et par une étrange inconséquence, on suspecte la raison humaine pour l'exalter dans la suite. Plus sage, Leibnitz s'applique à retrouver l'or caché sous les syllogismes de la scolastique.

Si différent qu'il soit du doute sceptique, le doute, tel que l'emploie Descartes est, un procédé dangereux. L'esprit ne joue pas sans péril avec le doute, fût-il provisoire. C'est une imprudence d'abandonner sans raison suffisante des vérités qu'il sera difficile de rétablir. Si les sens, si le raisonnement, si le sommeil nous trompent, on peut prévenir ou reconnaître ces erreurs ; il n'est donc pas rationnel de douter de tout. Quant à l'hypothèse d'un dieu malin, si elle avait quelque valeur, on ne pourrait en sortir. Le : je *pense, donc je suis* n'échappe pas plus au doute que tout le reste, puisque l'évidence est mensongère. « Descartes, dit justement A. Garnier, ne ressemble pas comme il le croit, à l'architecte qui creuse un fossé pour bâtir, et qui rejette seulement le sable et la terre mobile, mais à celui qui voudrait rejeter la terre ferme et le roc même, et fouiller jusqu'au vide afin d'y replacer ensuite le fondement de son édifice. »

Les règles de la méthode cartésienne bien interprétées, méritent la plus grande attention des savants et des philosophes ; mais Descartes s'est trompé en estimant qu'on pouvait appliquer à toutes les sciences les procédés des sciences mathématiques. Bien qu'il ait deviné les grands principes de la physique, sa méthode est erronée dans les sciences de la nature. Avant d'être déductive, la physique doit être expérimentale. Cette erreur de méthode eut comme conséquence le paradoxe cartésien de l'*animal-machine*. Les arguments de Descartes sont excellents pour ruiner la thèse de Montaigne qui accorde aux animaux la même intelligence qu'à l'homme, mais aucun ne prouve que l'animal n'ait pas les fonctions inférieures de l'intelligence, et que l'instinct se réduise à un pur mécanisme. Si la méthode mathématique est insuffisante dans les sciences de la nature inorganique et vivante, à plus forte raison l'est-elle dans les sciences morales, dont l'objet plus complexe et d'essence différente, ne se prête point au traitement qui convient au

nombre et à l'étendue. « On serait tenté, dit M. Rabier, de croire avec V. Cousin, que Descartes a été égaré par le démon de la géométrie, si d'ailleurs ce démon n'eût fait de lui le créateur d'une science, et le révélateur dans tous les domaines de la science d'immortelles vérités. »

Signalons enfin les erreurs principales de la philosophie cartésienne. Il semble bien difficile d'expliquer les phénomènes de la résistance et de l'impénétrabilité, et le mouvement, sans une certaine activité de la matière. Réduire les corps à la seule étendue, comme le fait Descartes, n'est-ce pas se mettre sur la voie de l'idéalisme? Ce sera un grand mérite de Leibnitz, de rétablir dans la conception du monde, cette idée d'activité bannie par Descartes. — Lorsque celui-ci réduit l'âme à la pensée, il entend désigner par là aussi bien le sentiment et la volonté que la pensée proprement dite; mais il n'en est pas moins vrai que l'ensemble de la philosophie cartésienne est trop *intellectualiste;* et bien qu'elle place dans la volonté le principe du jugement, ce qui est une erreur, elle ne fait pas à l'activité de l'âme une part assez grande, spécialement dans son union avec le corps. Il y a là encore une tendance idéaliste et en même temps un germe de panthéisme. Malebranche viendra, qui prenant son point de départ dans les idées de Descartes, sera bien près par sa théorie *de la vision en Dieu* de nier la réalité du monde extérieur, et niera formellement par sa théorie des *causes occasionnelles*, l'activité des créatures. Et de Malebranche à Spinoza, il n'y a qu'un pas. Si nous voyons tout en Dieu, si Dieu fait tout en nous, notre être ne disparaît-il pas dans celui de Dieu? Si Dieu est l'unique cause, comment ne serait-il pas l'unique substance? Leibnitz avait quelque raison d'appeler le spinozisme un *cartésianisme immodéré*. Descartes se préserve du panthéisme par l'idée de la liberté divine et par la doctrine de la création; mais sur ces deux points encore, il n'est pas à l'abri de toute critique. En faisant dépendre les vérités premières de la liberté divine, il méconnaît leur absolue nécessité. Les vérités premières sont nécessaires comme la raison divine qui en est le fondement. En outre, il semble difficile de concilier avec la théorie de la *création continuée* notre identité et notre libre arbitre; et si la conservation des créatures n'est qu'un acte répété du créateur, comment éviter le panthéisme?

D'illustres contemporains de Descartes, non seulement parmi ses adversaires, mais encore parmi ses partisans comprirent ces dangers du cartésianisme. « Je vois, dit Bossuet, un grand combat se préparer contre l'Église, sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes mal entendus plus d'une hérésie, et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, réduit à certaines bornes, est très véritable, chacun se donne la liberté de dire : j'entends ceci et je n'entends pas cela ; et sur ce seul fondement on approuve et on rejette ce qu'on veut. »

Il n'en reste pas moins que Descartes fut un esprit puissant. La preuve, c'est son œuvre, c'est son influence. Le cartésianisme a ouvert de vastes perspectives dans toutes les directions de la pensée, et il domine tout le développement de la philosophie et de la science modernes. Le mouvement d'idées qu'il a suscité et l'impulsion qu'en ont reçue les esprits attestent la grandeur de la cause qui a exercé une telle action. Descartes, ce spiritualiste chrétien, est bien une de nos gloires nationales.

II — LES GRANDS CARTÉSIENS

Parmi les grands penseurs qui adhérèrent plus ou moins aux doctrines cartésiennes, nous avons cité Pascal et Bossuet. Quelques-uns de leurs écrits intéressent plus particulièrement la philosophie, mais l'ensemble de leurs œuvres a pour objet la théologie ou l'apologétique, plutôt que la philosophie ; et malgré la grande valeur philosophique des *Pensées* et du traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, nous ne nous y arrêterons pas. Passant aussi sous silence beaucoup de noms qui devraient trouver place dans une histoire de la philosophie plus étendue, nous nous contenterons de résumer la vie et les œuvres de ceux qu'on a appelés les grands cartésiens, de Malebranche, de Spinoza et de Leibnitz.

MALEBRANCHE (1638-1715)

Vie et œuvres de Malebranche. — Caractère général de la philosophie de Malebranche. — Théorie de la vision en Dieu. — Théorie des causes occasionnelles. — L'optimisme et la providence générale.

Vie et œuvres de Malebranche. — Nicolas Malebranche naquit à Paris en 1638. La délicatesse de sa constitution obligea ses parents à le garder dans la famille pendant presque tout le temps de son éducation, et il ne sortit de la maison paternelle que pour faire sa philosophie au collège de la Marche, et sa théologie en Sorbonne. En 1660, il entra dans la fameuse congrégation de l'Oratoire, où les exercices de piété étaient distribués de manière à laisser une grande partie de la journée à l'étude et à la réflexion. Malebranche se livra d'abord à des travaux de critique et d'érudition qui eurent pour lui peu d'attraits. Ce fut la lecture fortuite d'un ouvrage posthume de Descartes, comme nous l'avons dit, qui fit de lui un philosophe. Il fut tellement frappé par la nouveauté et la clarté des idées, par la force et l'enchaînement des principes, que de violentes palpitations de cœur l'obligèrent plusieurs fois d'en interrompre la lecture. Après dix ans d'une étude approfondie des œuvres de Descartes, il publia les premiers livres de sa *Recherche de la vérité*, qui eurent un succès extraordinaire, grâce à l'originalité et à l'élévation de sa doctrine, grâce aussi à la beauté du style, qui donnent de la couleur et de la vie aux choses les plus abstraites, de l'intérêt et du charme aux discussions les plus arides. Si Malebranche eut beaucoup d'admirateurs, il eut aussi des adversaires, et bien qu'il n'aimât pas la polémique, il lui fallut sans cesse défendre ses idées contre Bossuet, Mairan, Arnauld et beaucoup d'autres. Malebranche était surtout un théologien et un philosophe, mais il avait aussi de nombreuses connaissances scientifiques. Il fut même nommé membre honoraire de l'Académie des sciences. Il passa les dernières années de sa vie dans un état de faiblesse extrême, et resta, dit Fontenelle « le spectateur tranquille de sa longue mort ».

Ses principaux ouvrages sont outre la *Recherche de la vérité*, les *Méditations chrétiennes*, un traité de *Morale*, et les *Entre-*

tiens sur la métaphysique. Ce dernier ouvrage est le meilleur exposé de l'ensemble des doctrines philosophiques de Malebranche.

Caractère général de la philosophie de Malebranche. — Malebranche est un disciple de Descartes, mais un disciple très personnel. Comme Descartes, il méprise la science du passé. Il trouvait, disait-il, plus de vérité dans un simple principe de métaphysique ou de morale, que dans tous les livres historiques, et la considération d'un insecte le touchait plus que toute l'histoire d'Athènes et de Rome. Comme Descartes, il rejette en philosophie le principe d'autorité, et n'admet que l'évidence comme critérium de la vérité. Sans cesse il la défend, soit contre les sceptiques, soit contre certains théologiens ennemis ou trop défiants de la raison. Mais tandis que Descartes prend soin de séparer la religion et la philosophie, Malebranche s'applique à les unir. Aucun philosophe n'a plus insisté que lui sur l'accord de la révélation intérieure faite à l'homme par la raison, et de la révélation positive, objet de l'enseignement catholique; aucun n'est plus persuadé de l'unité fondamentale de la vraie philosophie et de la vraie religion. De plus, ce n'est pas sans raison que Malebranche a été surnommé le *Platon chrétien.* Il connaissait Platon par les œuvres de saint Augustin, qui avait cherché à concilier le platonisme avec les idées chrétiennes. De là chez Malebranche, un certain mysticisme qui contraste avec l'intellectualisme de Descartes. Mais Malebranche n'asservit pas plus sa pensée aux doctrines platoniciennes qu'aux doctrines cartésiennes; et malgré ses antécédents, le malebranchisme n'en reste pas moins une des doctrines les plus originales dans l'histoire de la philosophie. Les principales théories propres à Malebranche sont celles de la *vision en Dieu,* des *causes occasionnelles* et de l'*optimisme.*

Théorie de la vision en Dieu. — Malebranche résout le problème de l'origine des idées par la théorie de la vision en Dieu. Pour lui comme pour Descartes, l'âme dont l'essence est la pensée, et le corps dont l'essence est l'étendue sont absolument distincts; il en conclut qu'il n'y a aucune action possible réciproque entre l'âme et le corps et donc que la sensation ne peut être l'acte commun du sensible et du sentant. Nous ne percevons pas directement les objets extérieurs, parce que l'es-

prit ne perçoit que ce qui lui est intimement uni. C'est l'idée qui est l'objet immédiat de nos perceptions; nous ne voyons les corps que dans leurs idées. Mais comment les idées des corps sont-elles présentes à l'esprit? Est-ce l'esprit qui les produit? Non, dit Malebranche, parce que l'âme est absolument passive dans la connaissance; d'ailleurs l'âme ne voyant pas les objets en eux-mêmes ne peut pas se les représenter; un peintre ne peut mettre sur sa toile que ce qu'il a vu. Mais Dieu qui a créé les corps en a nécessairement les idées; il a éternellement présente à l'esprit l'essence des choses. Or, Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps, et l'âme est intimement unie à lui par l'*idée d'infini*. Avoir l'idée d'infini pour Malebranche, c'est voir l'infini; avoir l'idée de Dieu, c'est voir Dieu, car Dieu ne peut se voir qu'en lui-même, le fini ne pouvant représenter l'infini. C'est donc dans l'infini, c'est dans l'*étendue intelligible,* attribut de Dieu, que l'âme voit les idées des corps. Ainsi nous voyons Dieu en lui-même et les corps en Dieu.

Il en résulte que le monde extérieur est inutile, et que s'il n'existait pas, rien ne serait changé dans la connaissance que nous en avons. Comment donc affirmer son existence? Mais « la foi m'apprend, dit Malebranche, que Dieu a créé le ciel et la terre; elle m'apprend que l'Écriture est un livre divin. Et ce livre, ou son apparence, me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. » Ainsi celui qui ne connaîtrait pas l'existence de l'Écriture, ou ne croirait pas à la vérité de ce qu'elle contient, ne pourrait être certain de l'existence des corps.

Théorie des causes occasionnelles. — L'opposition radicale établie par Descartes, et admise en général par les cartésiens, entre l'âme et le corps, rendait difficile le problème de l'union et de la communication des substances. C'est par la théorie des causes occasionnelles que Malebranche prétend le résoudre. D'après lui l'âme et le corps n'agissent pas réellement l'un sur l'autre. D'abord l'expérience ne nous montre en réalité rien de semblable à la liaison de cause à effet; elle ne nous fait voir que des phénomènes simultanés ou successifs. Ensuite on ne peut pas sans porter atteinte à la toute-puissance divine, accorder à la créature « la dignité de la causalité ». « Non seu-

lement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. » Dieu est la seule cause qui agisse dans l'univers. Lorsque, par exemple, deux boules se rencontrent, ce n'est pas la première qui met la seconde en mouvement par le choc ; le choc n'est que l'occasion à propos de laquelle Dieu intervient pour mettre en mouvement le corps choqué. De même dans les rapports de l'âme et du corps ; il n'y a pas action réciproque de l'un et de l'autre. C'est Dieu qui, à l'occasion des mouvements du corps, produit les désirs et les déterminations de l'âme ; c'est Dieu qui, à l'occasion des désirs et des déterminations de l'âme, produit les mouvements du corps. Ainsi nous ne sommes pas agents, nous sommes « *agis.* » De même que *nous voyons tout en Dieu, Dieu fait tout en nous.* Telle est la théorie des causes occasionnelles ou de l'*assistance divine.*

L'optimisme et la providence générale. — Pour bien juger de la perfection d'une œuvre d'art, dit Malebranche, il faut l'examiner non seulement en elle-même, mais dans les moyens employés par l'artiste. La simplicité et la fécondité des voies est un signe certain de perfection. Dieu a donc dû agir dans la création du monde par les voies les plus simples et les plus fécondes. Le moyen de cette action, ce sont *les volontés générales.* Des volontés particulières seraient indignes de la sagesse divine. « Agir par des volontés particulières, dit-il, est le propre d'une intelligence limitée qui ne voit que le détail des choses, et ne voit pas leur suite, leur enchaînement, leur ensemble. Le propre d'une intelligence infinie est d'agir par des volontés générales, c'est d'embrasser dans quelques voies générales l'ensemble des choses. » D'où l'explication du mal dans le monde. Dieu aurait pu par des volontés particulières empêcher tel ou tel mal ; il ne l'a pas fait, parce qu'il ne pouvait le faire sans déroger à la simplicité des voies, condition de la perfection. Le mal qui existe dans le monde, Dieu ne le veut pas ; mais il le permet comme lié au plus grand bien possible.

Mêlant la théologie à la philosophie, Malebranche pour rendre le monde digne de Dieu s'en réfère au dogme de l'Incarnation. Un monde divin est seul digne de Dieu. L'union du Verbe avec la nature humaine élève non seulement l'homme

mais la nature tout entière à un degré de perfection incomparable. Alors même que le premier homme n'aurait pas péché, le Verbe se serait incarné pour diviniser le monde.

On a souvent remarqué les analogies du malebranchisme [1], avec le spinozisme. Si Dieu est l'unique objet de notre connaissance, et l'unique cause de notre activité, pouvons-nous être autre chose que des modes de la divinité? Et pourtant rien n'est plus éloigné de la pensée de Malebranche que le panthéisme ; il traite Spinoza de misérable, et il s'écrie contre son système : « Quel monstre, Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère ! »

SPINOZA (1632-1677)

Vie et œuvres de Spinoza. — Caractère général de la philosophie de Spinoza. Métaphysique. — Psychologie, morale et politique.

Vie et œuvres de Spinoza. — Baruch Spinoza naquit à Amsterdam d'une famille de juifs portugais. Il fit d'abord de la théologie, puis de la physique, jusqu'au jour ou la lecture des œuvres de Descartes décida de sa vocation philosophique. Excommunié par les rabbins pour avoir nié l'autorité divine des Écritures, il fut contraint de quitter Amsterdam, et se réfugia à La Haye où il resta jusqu'à la fin de sa vie. Il y vécut dans la retraite, partageant son temps entre les méditations philosophiques et le travail nécessaire à sa subsistance. Il s'occupait à polir des verres pour les instruments d'optique, et il excellait dans ce métier. Au témoignage de Colerus son biographe, ses goûts étaient simples, sa sobriété très grande et son humeur toujours égale. Malgré sa modestie il devint bientôt célèbre. Leibnitz voulut le voir au retour d'un voyage à Paris, et lorsque les Français pénétrèrent en Hollande, le grand Condé alla lui faire une visite. Il refusa plusieurs pensions et la chaire de philosophie de l'Université de Heidelberg, que lui avait offerte l'électeur palatin. Il mourut d'une maladie de poitrine à l'âge de 45 ans.

1. Bossuet portait sur les doctrines de Malebranche ce jugement en trois mots : *pulchra*, *nova*, *falsa*. C'est sévère, mais juste.

Spinoza publia pendant sa vie : la *Démonstration sous forme géométrique des principes de la philosophie cartésienne*, et le *Traité théologico-politique* qui est une interprétation rationaliste de la Bible. L'année même de sa mort ses amis publièrent ses autres ouvrages : l'*Éthique* qui est l'œuvre essentielle de Spinoza divisée en cinq parties : *De Dieu. — De l'âme. — Des passions. — De l'esclavage humain ou de la force des passions. — De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine*, le *Traité politique* qui reproduit sous une autre forme les idées du traité théologico-politique, et enfin le *Traité de la réforme de l'entendement.*

Caractère général de la philosophie de Spinoza. — Le fond de la philosophie spinoziste, c'est le *panthéisme*, c'est-à-dire la doctrine de l'identité substantielle de Dieu et du monde, se réclamant des principes mêmes de la philosophie de Descartes. Ce n'est pas sans raison que Leibnitz considérait le spinozisme comme un « cartésianisme immodéré, » et prétendait que Spinoza n'avait fait « que pousser à l'extrême les suites de la doctrine cartésienne qui ôte la force et l'action aux créatures. » La forme de la philosophie spinoziste, c'est la *méthode mathémathique*. Spinoza méprise l'expérience. Il déclare qu'il analysera « les actions et les appétits des hommes, comme s'il était question de lignes, de plans et de solides. » Et de fait il démontre *more geometrico*, par définitions, axiomes, théorèmes, lemmes, corollaires. L'*Éthique*, comme on l'a dit, est un traité de géométrie sans figures. Que Spinoza s'est fait illusion sur le caractère rigoureusement mathématique de sa méthode, qu'inconsciemment il a fait appel plus d'une fois dans ses déductions à l'expérience, il serait assez facile, croyons-nous, de l'établir. Mais sa prétention de n'avoir recours à aucune donnée empirique, et de ne procéder que par raisonnements déductifs est incontestable.

Métaphysique. — Les premières définitions de l'Éthique contiennent en germe tout le spinozisme :

« J'entends par *substance*, ce qui est en soi et conçu par soi, c'est-à-dire, ce dont le concept peut être formé sans qu'on ait besoin du concept d'une autre chose.

« J'entends par *attribut*, ce que la raison conçoit dans la substance, comme constituant son essence.

« J'entends par *modes*, les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose, et est conçu par cette même chose.

« J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire, une substance constituée par une infinité d'attributs infinis dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »

Ces définitions posées, il en résulte qu'il n'y a qu'une seule substance et que c'est Dieu lui-même. En effet si la substance est ce qui est en soi et conçu par soi, elle est nécessaire, éternelle, infinie et par conséquent unique. Spinoza s'attache d'ailleurs à démontrer l'impossibilité de la production d'une substance. Ou bien les attributs de la substance productive et de la substance produite seraient identiques, ou bien ils seraient différents. S'ils étaient identiques, la substance produite ne se distinguerait pas de la substance productive, et il est impossible qu'ils soient différents, car la cause ne peut donner ce qu'elle n'a pas. Une substance ne pouvant être produite par une autre substance, puisque « tout ce qui est, et tout ce qui peut être conçu comme existant se ramène nécessairement aux trois catégories de substance, d'attribut et de mode », ce qui n'est pas la substance même de Dieu, l'unique substance, ne peut qu'en être un attribut ou un mode.

Quant à l'existence même de Dieu, elle est nécessaire. Il serait contradictoire de concevoir tout ensemble Dieu infiniment parfait et non existant. « Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais cela est absurde ; donc Dieu existe nécessairement. »

« Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis, infiniment modifiés. » De cette infinité d'attributs nous ne connaissons que deux : l'*étendue* et la *pensée*. Les modes qui expriment les attributs sont infinis en nombre, mais finis de leur nature. Les corps sont les modes de l'étendue divine, les esprits ceux de la pensée divine, et ces deux séries de modes sont parallèles. A chaque mode de l'étendue divine correspond un mode de la pensée divine et réciproquement. « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. »

En réalité Dieu et le monde ne sont qu'une seule et même chose envisagée à deux points de vue différents. Dieu, dit Spinoza, est la *nature naturante*, c'est-à-dire la substance et ses attributs, abstraction faite des modes qui les manifestent. Le monde est la *nature naturée*, c'est-à-dire l'ensemble des modes finis qui expriment les attributs divins.

Dieu n'en est pas moins libre, non parce qu'il délibère et choisit, ce qui serait une marque d'impuissance, mais parce que tous ses actes résultent de sa nature même. La véritable liberté, en effet, consiste dans une activité qui n'est déterminée par aucune cause étrangère, et ne se détermine et ne se développe que par la nécessité de sa nature. Il ne faudrait pas en conclure que Dieu est un être personnel. La personnalité implique une distinction et par suite une détermination. Mais toute détermination est une limitation : elle est donc incompatible avec l'infinité de Dieu.

Psychologie, morale et politique. — L'âme humaine, pour Spinoza, est une série de modes de la pensée divine, étroitement unie à une série de modes de l'étendue divine qui constitue le corps humain. L'âme humaine, c'est l'idée du corps humain. Les facultés pour Spinoza ne sont que des abstractions. Il n'y a pas d'intelligence dans l'homme, mais des idées ; il n'y a pas de volonté, mais des volitions. Il importe de distinguer les idées claires, distinctes et adéquates fournies par l'entendement et la raison, des idées obscures, confuses et inadéquates fournies par l'imagination. L'imagination représente les choses dans leurs rapports avec nous, la raison les voit dans leurs rapports avec l'univers. L'imagination fait de l'homme la mesure de toutes choses, la raison la trouve en Dieu. L'imagination se perd dans la multiplicité des phénomènes, la raison en saisit l'unité.

Acquérir des idées claires, distinctes et adéquates, voir tout sous le point de vue de la nécessité et de l'éternité (*sub quadam æternitatis specie*), tel est, tout à la fois, l'idéal logique et l'idéal moral proposé par Spinoza. La volonté n'est pas essentiellement distincte de l'intelligence. Une volition est une idée s'affirmant ou se niant elle-même. Identiques dans leur essence, la volonté et l'intelligence se développent parallèlement. A l'imagination correspond la passion, à l'entendement

correspond la volonté proprement dite. *Toute chose tend à persévérer dans son être ou sa perfection.* Dans l'âme, cette tendance accompagnée de conscience, c'est le *désir*. Mais l'âme passe sans cesse d'un état à un autre. Si ce changement se fait d'une perfection moindre à une perfection plus grande, c'est la *joie*. S'il se fait au contraire d'une perfection plus grande à une perfection moindre, c'est la *tristesse*. Par ces trois passions : *désir, joie* et *tristesse,* Spinoza explique toutes les autres. La joie avec l'idée de sa cause extérieure, c'est l'amour; la tristesse avec l'idée de sa cause extérieure, c'est la haine. La volonté proprement dite correspond aux idées claires de l'entendement, comme la passion aux idées confuses de l'imagination. Mais la conscience que nous croyons avoir de notre libre arbitre est une illusion qui vient de l'ignorance des causes qui nous déterminent. « L'homme n'est pas un empire dans un empire, il n'est qu'un automate spirituel. »

On le voit, Spinoza est rigoureusement déterministe. Il n'en construit pas moins un système de morale, et même, comme semble l'indiquer le titre du plus important de ses ouvrages, c'est une règle des mœurs qu'il veut surtout donner aux hommes. Sans doute, il n'y a pas de distinction absolue entre le bien et le mal car « rien n'est vil dans la maison de Jupiter. » Mais il y a des choses qui nous sont bonnes, c'est-à-dire utiles, ce sont celles qui nous apportent de la joie; ou mauvaises, c'est-à-dire nuisibles, ce sont celles qui nous apportent de la tristesse; et tout homme a le droit de chercher son bien, ou en d'autres termes ce qu'il juge devoir lui être utile. « De même que le sage a le droit absolu de faire ce que la raison lui dicte, ou le droit de vivre d'après les lois de la raison, de même aussi l'ignorant ou l'insensé a droit sur tout ce que l'appétit lui conseille ou le droit de vivre d'après les lois de l'appétit... et il n'est pas plus obligé de vivre selon les lois du bon sens qu'un chat ne peut l'être de vivre selon les lois de la nature du lion. » La morale est la science de la véritable utilité, autrement dit du bonheur. Or, le bonheur n'a pas sa source dans l'ignorance, et l'esclavage des passions ne peut que rendre l'homme malheureux. C'est à la vie conforme à la raison qu'il faut demander le bonheur. Vivre selon la raison, c'est comprendre la nécessité des choses et s'y soumettre; c'est avoir l'intelligence de la vérité éternelle

et l'aimer; et cette intelligence et cet amour ne font qu'un. Par là, l'homme s'affranchit, il se fait libre, il est heureux, il s'élève au-dessus du temps, il entre lui-même dans l'immortalité. C'est par les paroles suivantes que Spinoza conclut son Éthique. « Les principes que j'ai établis, dit-il, font voir clairement l'excellence du sage, et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures, et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit dans l'oubli de soi-même et de Dieu, et de toutes choses ; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. »

La politique de Spinoza est la conséquence de son système. Dans l'état de la nature le droit s'identifie à la force. Mais l'homme a bien vite compris que son plus grand intérêt était dans la paix avec ses semblables, d'où le *pacte social*. Jusque là Spinoza reste d'accord avec Hobbes. Mais celui-ci voulait que dans le pacte social l'individu aliénât irrévocablement toute sa puissance; tel n'est pas l'avis de Spinoza. « Aucun pacte, dit-il, n'a de valeur qu'en raison de son utilité; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle, et perd toute autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit[1]. » Le moyen d'y atteindre pour Hobbes, c'est le despotisme d'un seul. Mais, « si tout dépendait de la volonté inconstante d'un seul homme, dit Spinoza, rien ne serait stable. » Le meilleur gouvernement est celui qui est fondé sur la volonté de tous, c'est la république. Tel est en politique, ce que certains auteurs ont appelé le *fatalisme libéral* de Spinoza.

1. *Traité théologico-politique*, XVI.

LEIBNITZ (1646-1716)

Vie et œuvres de Leibnitz. — Caractère général de la philosophie de Leibnitz. — La monade. — Hiérarchie des monades. — Dieu : existence et attributs. — L'harmonie préétablie. — L'optimisme. — Appréciation de la philosophie de Leibnitz.

Vie et œuvres de Leibnitz. — Godefroy-Guillaume Leibnitz naquit à Leipzig, le 1er juillet 1646. Son père était jurisconsulte et professeur de morale à l'Université de cette ville. Sa vocation philosophique fut précoce. Il le raconte lui-même vers la fin de sa vie dans une lettre à Rémont de Montmort : « Je me souviens, lui écrivait-il, que je me promenai seul dans un bocage, appelé le Rosenthal, auprès de Leipzig, à l'âge de quinze ans, pour délibérer si je garderais les *formes substantielles*. Enfin le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques. » Mais ces sciences ne furent pas les seules auxquelles son esprit universel s'appliqua, à Leipzig, d'abord, à Iéna ensuite. A vingt-et-un ans, il se présenta à l'Université de sa ville natale pour y prendre le titre de docteur en droit. On le lui refusa à cause de son âge, et il alla se faire recevoir à Altorf en Bavière. Dans les années qui suivirent, il séjourna d'abord quelque temps à Mayence où l'avait appelé le baron de Boinebourg, ancien électeur et personnage très considérable de cette époque, puis fit plusieurs voyages, se mettant en relation avec un grand nombre de savants et d'hommes politiques. Il passa quatre années à Paris où il se livra de nouveau à l'étude des mathématiques sous la direction de Huyghens, discuta philosophie avec Malebranche, théologie avec Arnauld, politique avec Colbert. Quelque temps après, nous le retrouvons en Angleterre. Il y engage avec Newton une lutte restée célèbre à propos de la découverte du calcul infinitésimal dont l'un et l'autre s'attribuaient la priorité. Leibnitz demanda pour juge du débat la Société royale de Londres dont il était membre. Celle-ci, moins impartiale que la postérité qui ne s'est prononcée ni pour l'un ni pour l'autre, donna gain de cause à Newton.

Revenu en Allemagne après avoir visité la Hollande, Leibnitz se fixa définitivement à Hanovre où il accepta la charge de

bibliothécaire à la cour du duc de Brunswick. Il remplit jusqu'à sa mort cette fonction qui lui laissait d'ailleurs beaucoup de loisirs pour écrire. Il fit l'histoire des princes de la maison de Brunswick, tout en s'occupant d'une foule d'autres travaux. Il entretint une correspondance très active avec Bossuet, pour la réconciliation des Églises protestantes et de l'Église catholique, et avec les principaux savants de l'époque, sur diverses questions scientifiques. Nommé membre correspondant de l'Académie des sciences de Paris, en 1696, il fonda en 1700 l'Académie des sciences de Berlin dont il fut le premier président. Persuadé que les nations chrétiennes sont les véritables dépositaires de la civilisation, il entreprit de décider Louis XIV à tenter la conquête de l'Égypte, ce qui devait avoir selon lui le double résultat de détourner de l'Allemagne la menace continuelle d'une puissance redoutable, et de refouler la Turquie, dernier refuge de la barbarie en Europe. Après l'échec de cette entreprise, il se tourna vers Charles XII, ensuite vers Pierre le Grand, toujours dans un but patriotique et humanitaire. L'empereur d'Autriche l'appela aussi auprès de lui pour s'éclairer de ses conseils. Leibnitz s'appliqua à nouer une alliance entre le czar et l'empereur, afin de fortifier la coalition contre la France et d'empêcher le traité de paix d'Utrecht. C'est à Vienne qu'il connut le prince Eugène de Savoie, pour qui il écrivit la *Monadologie*. Les dernières années de Leibnitz furent tristes. Il vit son crédit décliner peu à peu, et quand il mourut en 1716, l'Allemagne parut ne pas faire attention à sa mort. Seule l'Académie des sciences de Paris, par l'organe de son secrétaire Fontenelle, lui rendit dans un magnifique éloge l'hommage qui lui était dû.

Leibnitz a touché à presque toutes les sciences : mathématiques, sciences de la nature, histoire, droit, politique, théologie, philosophie. Son génie encyclopédique peut être comparé à celui d'Aristote. Quant à sa philosophie, elle est dispersée dans un grand nombre d'écrits, dans ses ouvrages scientifiques, dans ses œuvres historiques ou juridiques, dans des opuscules de toutes sortes, dans ses lettres à Arnauld, à Bayle, à Clarke, au P. des Bosses... Cependant trois ouvrages en représentent assez bien l'ensemble : les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, composés en 1703 sous forme de dialogue entre Phila-

tèthe, admirateur de Locke, et Théophile qui défend la doctrine de Leibnitz, et critique livre par livre, chapitre par chapitre l'*Essai sur l'entendement humain*, du philosophe anglais ; *les Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, publiés en 1710 et où Leibnitz venge la Providence des attaques du sceptique Bayle ; ils sont précédés d'un discours sur la *Conformité de la raison et de la foi;* la *Monadologie*, abrégé de tout le système de Leibnitz, en quatre-vingt-dix propositions ou thèses, que l'auteur rédigea en 1714, pour le prince Eugène de Savoie. Ces trois ouvrages furent écrits en français.

Caractère général de la philosophie de Leibnitz. — Leibnitz est un philosophe essentiellement *conciliateur*, qui s'applique bien plus à voir dans la variété des théories et des systèmes, leurs ressemblances que leurs différences. Esprit plutôt synthétique qu'analytique, il veut rapprocher les doctrines les plus opposées en apparence, par le plus ou moins de vérité que chacune d'elles contient. « J'ai été frappé, dit-il, d'un nouveau système. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et après il va plus loin qu'on n'est allé encore... En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres, et ce serait en effet *perennis quædam philosophia.* » Par ce premier caractère de sa méthode, Leibnitz tout en restant le disciple de Descartes se séparait de lui, qui affectait le plus grand dédain de l'autorité et des opinions d'autrui. De plus si Leibnitz accepte d'une manière générale la logique cartésienne, il la corrige ou la complète en ajoutant au principe d'identité ou de contradiction, fondement d'une méthode exclusivement mathématique ou déductive, le *principe de raison suffisante.* Le critérium de la réalité n'est pas celui de la simple possibilité. Pour qu'une chose existe il ne suffit pas qu'elle n'implique aucune contradiction, il faut qu'il y ait une raison suffisante de son existence.

Nous suivrons dans l'exposé de la philosophie de Leibnitz le plan qu'il a adopté lui-même dans la Monadologie, résumé de ses doctrines. La question fondamentale est celle de la monade. Après en avoir dit la *nature*, les *propriétés générales* et les

espèces, Leibnitz s'élève à Dieu, la monade suprême, dont il prouve l'existence et énumère les principaux attributs. Puis il traite des rapports de Dieu et du monde par ses théories de l'harmonie préétablie et de l'optimisme.

La monade. — La notion philosophique par excellence aux yeux de Leibnitz, est la notion de *substance.* « Elle est, dit-il, si féconde qu'elle renferme les vérités premières, même celles qui concernent Dieu, les esprits, et la nature des corps. » Or, sur cette notion si importante, « la philosophie cartésienne n'est que l'antichambre de la vérité, et il est difficile de pénétrer bien avant sans avoir passé par là ; mais on se prive de la véritable connaissance des choses quand on s'y arrête. » L'étendue géométrique n'est pas l'essence de la matière, et il n'y a pas deux espèces de substances de nature irréductible. Le mécanisme ne peut en effet rendre compte de la résistance des corps ; il est insuffisant pour expliquer comment il se fait qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit, comment un corps en mouvement ne peut mouvoir avec soi un corps qui était immobile sans en être retardé, quelle différence il y a entre un corps en mouvement considéré en un point de sa course et un corps en repos. D'ailleurs comment l'étendue qui est un composé de parties, pourrait-elle être une substance, l'unité étant un caractère essentiel de la substance? « Ayant tâché, dit-il, d'approfondir les principes mêmes de la mécanique, pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas et qu'il fallait employer encore la notion de force qui est très intelligible, quoiqu'elle soit du ressort de la métaphysique... Il fallait donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles si décriées autrefois, mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire, de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la force, et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes[1]. » L'essence de la matière réside donc non dans

1. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* 124. — Ouvrage publié par Leibnitz en 1695.

l'*étendue,* mais dans la *force*. Le fond commun de tous les êtres tant corporels que spirituels, c'est la force. *Quod non agit, non existit.*

Pour désigner ces forces, Leibnitz emprunte à Giordano Bruno le nom de *Monades.* Les monades sont des substances simples et actives analogues à nos âmes et tout être est une monade ou un composé de monades. Étant simples, les monades ne peuvent commencer que par création et finir que par annihilation. Leur activité est tout interne, « elles n'ont point, selon l'expression de Leibnitz, de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » Cette activité se traduit par la *perception* et l'*appétition.*

La perception, c'est la représentation du multiple dans l'un. Chaque monade est comme un miroir de l'univers qu'elle représente à son point de vue ; et qui connaîtrait bien une monade connaîtrait toutes les autres. Leibnitz se sert à ce sujet d'une comparaison mathématique. « Dans un centre ou point, dit-il, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. » Toute monade a des perceptions ; seulement il existe différents degrés dans ces perceptions. Il y a en nous comme dans les autres êtres un nombre incalculable de perceptions dont nous n'avons pas conscience. Leibnitz les appelle *petites perceptions.* « Quand je me promène, par exemple, sur les bords de la mer, j'entends le bruit des flots, mais je ne distingue pas mille petits bruits de chacune des vagues. » Ces petites perceptions jouent un plus grand rôle qu'on ne croit dans notre vie mentale. « Nous ne nous en apercevons pas parce que ces impressions sont trop petites ou en trop grand nombre, ou trop unies. Mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet... et elles sont de plus grande efficacité qu'on ne pense. » Leibnitz donne aux perceptions distinctes et conscientes le nom d'*aperceptions.* Quant à l'appétition, c'est la tendance de chaque monade à passer de l'état où elle se trouve à un état supérieur, d'une perception moins claire et moins distincte à une perception plus claire et plus distincte.

Le nombre des monades est infini. « Il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre portion de la matière. Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes et comme

un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs, est encore un tel jardin ou un tel étang. » Cependant toutes ces monades sont distinctes les unes des autres. Il n'y a pas dans la nature deux êtres, deux feuilles d'arbre, deux gouttes d'eau, deux grains de sable entièrement semblables, d'où le *principe des indiscernables.* Deux indiscernables n'auraient pas de raison suffisante et se confondraient.

Hiérarchie des monades. — Toutes distinctes mais analogues, les monades forment une hiérarchie dont les degrés correspondent à ceux de leur plus ou moins grande perfection ou autrement dit de leur faculté de représenter plus ou moins distinctement l'ensemble des choses.

Au plus bas degré sont les entéléchies toutes simples ou *monades nues*, comme les appelle Leibnitz, dont les appétitions et les perceptions sont réduites au minimum, les premières fatales, les secondes inconscientes. Ces monades sont les éléments constitutifs des corps bruts. Leur état ressemble au nôtre pendant le sommeil. Nous y avons des perceptions. Bien qu'insensibles, elles sont réelles, car si elles ne l'étaient pas, nous n'aurions pas de perceptions conscientes à notre réveil. « Une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement. »

Au-dessus des monades nues viennent les *monades sensitives* qui s'élèvent jusqu'à l'aperception, l'appétition spontanée ou désir et la mémoire. Telles sont les âmes des bêtes. Un animal est un composé d'une infinité de monades nues sous la direction d'une monade sensitive. Les effets de la mémoire sont si merveilleux chez les bêtes qu'on serait porté à les attribuer au raisonnement. Elles semblent agir par raison, lorsqu'après une perception elles s'attendent à une autre perception. On s'imagine qu'elles tirent une conclusion, alors qu'elles ne font que se souvenir d'une perception jointe une ou plusieurs fois à une autre. La mémoire suffit avec la consécution (l'association) des perceptions pour rendre compte des actions apparemment intelligentes, mais purement empiriques des animaux. D'ailleurs les hommes sont empiriques comme les animaux dans les trois quarts de leurs actions.

En troisième lieu, supérieures aux monades sensitives, viennent les *monades raisonnables* ou les *esprits*. Elles s'élèvent jusqu'à la connaissance des vérités éternelles et nécessaires. Elles ne représentent pas seulement dans leurs aperceptions dont elles ont une conscience réfléchie, avec plus ou moins de perfection, l'ensemble des créatures; elles sont l'image et comme le miroir de Dieu lui-même, et leurs appétitions sont libres. Il nous faut insister ici sur la *raison* et la *liberté* qui sont pour Leibnitz les caractères propres aux esprits.

Leibnitz est bien le disciple de Descartes dans sa théorie de la connaissance, mais il la complète. Pour lui comme pour Descartes, l'esprit de l'homme est riche de son propre fonds. Il y a à tout le moins deux vérités nécessaires innées en lui : le *principe de contradiction*, condition du possible, et le *principe de raison suffisante*, condition du réel. Mais comment ces vérités sont-elles innées? Ce qui est inné en nous, dit Leibnitz, ce ne sont pas des idées toutes formées, opinion que Locke prêtait à Descartes, ce n'est pas seulement, comme le pensait celui-ci, la faculté de les concevoir; c'est une certaine *tendance* à les acquérir. Leibnitz éclaire sa pensée par une comparaison. Supposons, dit-il, deux blocs de marbre. L'un dépourvu de toute veine intérieure est indifférent à représenter telle ou telle figure : la figure de Jupiter ou d'Hercule; tel est l'esprit humain dans l'hypothèse empirique. L'autre contient des veines qui dessinent intérieurement l'une de ces deux figures, celle d'Hercule par exemple. Pour mettre cette figure au jour, il suffira de dégrossir le marbre dans lequel elle est innée ; tel est l'esprit humain dans la théorie de l'innéité. Qu'on n'aille pas en conclure que tout est faux dans la thèse de Locke. Locke ne se trompe pas lorsqu'il dit que les enfants n'ont aucune conscience des principes innés. Il y a aussi ceci de vrai dans Locke, c'est que l'expérience est indispensable dans l'acquisition des vérités premières. L'expérience est un point de départ nécessaire. Les vérités premières ne sont pas en effet pour nous, dès l'origine, l'objet de perceptions distinctes; nous ne les possédons d'abord qu'à l'état virtuel, et l'expérience est indispensable pour que ce qui était d'abord virtuel passe à l'acte. En somme, le jour où les vérités premières sont distinctes pour l'esprit, n'arrive qu'après des phases nombreuses

qui l'ont préparé. La raison sort pour ainsi dire de l'expérience dont elle est l'épanouissement. En un sens toutes nos idées sont acquises et par conséquent supposent l'expérience, il faut l'accorder aux empiriques; mais en un autre sens toutes viennent de notre propre fonds et expriment la fécondité de notre esprit. Il faut donc corriger la formule de l'empirisme : *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, en la complétant par cette restriction : *nisi ipse intellectus*. Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été dans le sens, si ce n'est l'intelligence même avec ses propres lois ; c'est-à-dire si ce n'est l'activité de l'esprit, qui s'emparant des données de l'expérience, en dégage les principes dont ces données ne sont que des exemples particuliers. En définitive, l'activité de l'esprit ne peut s'expl quer par l'expérience, puisqu'elle en est la condition essentielle.

Dans la question de la liberté, Leibnitz prétend prendre une position intermédiaire entre les partisans de la liberté d'indifférence et ceux du fatalisme qui met toutes nos actions sous la dépendance de forces extérieures. « A parler exactement, on n'est jamais indifférent à l'égard de deux partis, par exemple se tourner vers la droite ou vers la gauche. » Pas de volonté sans motifs, et la volonté suit toujours le motif le plus fort; car une volonté sans motifs, ou une volonté qui ne suivrait pas le motif le plus fort serait une volonté sans raison suffisante. C'est la thèse du *déterminisme psychologique*. Leibnitz ne met pas en doute la liberté dont nous avons tous, dit-il, « un sentiment vif interne. » Mais il faut selon lui la faire consister « dans l'*intelligence* qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération, dans la *spontanéité* avec laquelle nous nous déterminons, et dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela, suivant le motif du bien aperçu par l'entendement, qui l'incline sans la nécessiter; et toutes les conditions de la liberté sont comprises en ce peu de mots[1]. »

Au-dessus de toutes les monades créées, il y a enfin la

1. *Théodicée*, 288.

monade suprême, seule vraiment incorporelle, Dieu lui-même, dont l'appétition se confond avec l'action, et dont la perception consiste dans la claire et immédiate intuition de toutes choses.

Dieu. Existence et attributs. — Leibnitz établit l'existence de Dieu par quatre arguments principaux : *la preuve cosmologique*, *la preuve téléologique, la preuve platonicienne* et *la preuve ontologique.*

Dieu est nécessaire comme raison suffisante des faits contingents qui ne portent pas en eux-mêmes leur explication dernière. On a beau remonter de fait en fait, on n'arrive jamais à quelque chose de nécessaire, puisque de sa nature tout fait est contingent. Il faut donc chercher la raison de toute la série en dehors d'elle, dans un être nécessaire qui se suffit à lui-même et à tout le reste.

Toutes les monades qui sont en nombre infini, représentent le même univers; comment expliquer cet accord sans l'existence de Dieu? De plus, toutes les monades perçoivent l'univers à un point de vue différent; il faut encore expliquer l'accord entre les points de vue différents de toutes les monades. L'ordre du monde suppose un organisateur qui a prévu et réglé d'avance l'harmonie de toutes les monades.

Dieu est nécessaire comme raison suffisante non seulement des existences et de l'ordre réel du monde, mais des essences ou possibilités. Leibnitz donne le nom d'essences aux vérités éternelles. Ces vérités ne peuvent avoir leur raison d'être que dans l'intelligence divine. « Il ne faut pas dire que les vérités éternelles subsisteraient quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu, car c'est à mon avis l'entendement divin qui fait la réalité de ces vérités... Sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait même rien de possible. »

Enfin l'idée même de Dieu implique son existence. Leibnitz reprend l'argument de saint Anselme et prétend le compléter par l'idée de la possibilité de Dieu. Dieu existe s'il est possible. Or il est possible, car « rien ne saurait empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation et par conséquent aucune contradiction. » Donc Dieu existe. Voici sous une autre forme cette argumentation : « L'être de

l'essence duquel suit l'existence, existe s'il a une essence ; or Dieu est l'être de l'essence duquel suit l'existence et il a une essence, donc Dieu existe. »

C'est de la connaissance de nous-mêmes surtout que nous pouvons nous élever à quelque connaissance des attributs de Dieu. « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes : il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes ; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont tout entières en Dieu. »

Il importe particulièrement de se faire une juste idée de la liberté divine. Descartes met en Dieu une liberté d'indifférence, Spinoza une nécessité absolue ; la vérité est entre ces deux extrêmes. Ce n'est pas amoindrir Dieu que de l'assujettir à la raison ; mais la nécessité qui le détermine est une *nécessité morale* qui a sa raison d'être dans le choix du meilleur, et qui par suite suppose la liberté. La liberté d'indifférence est sans raison suffisante. La nécessité absolue, géométrique ou métaphysique dépend des seules causes efficientes. La nécessité morale qui vient d'un libre choix du meilleur est du domaine des causes finales.

L'harmonie préétablie. — Les monades sont fermées les unes aux autres, sans action les unes sur les autres. Comment donc expliquer leur accord, et en particulier l'union dans l'homme de la monade qui est son âme avec les monades dont l'ensemble constitue son corps ? Cet accord résulte d'une harmonie établie par Dieu dès l'origine. Pour bien mettre en lumière sa pensée, Leibnitz emploie une comparaison. Qu'on se figure, dit-il, deux horloges qui sont parfaitement d'accord. Cela peut se faire de trois manières. Ou bien il y a influence, action mutuelle d'une horloge sur l'autre (influx physique d'Euler), ou bien quelqu'un y prendra garde et les mettra continuellement d'accord, c'est la théorie des causes occasionnelles de Malebranche. Ou bien enfin un horloger habile aura construit les horloges avec tant d'art qu'on est sûr qu'elles seront toujours d'accord dans la suite des temps. Leibnitz écarte les deux premières hypothèses : la première à cause de l'action réciproque de l'âme et du corps qu'il ne peut admettre, les monades n'ayant point d'activité externe ; la seconde parce

qu'il est inconvenant selon lui de supposer une intervention continuelle de Dieu; il répugne en effet d'imposer au créateur le rôle d'ouvrier laborieux au service des créatures que Malebranche lui impose. Il ne reste que la troisième à laquelle, dit-il, on ne peut faire aucune difficulté, si l'on admet la prescience de Dieu qui a vu d'avance tous les rapports possibles des substances et les a ordonnées en conséquence, si l'on admet aussi ce principe que la monade douée d'activité interne se développe d'elle-même spontanément en vertu de l'harmonie préétablie. Leibnitz étend cette théorie à l'ensemble de l'univers. « Il faut dire que Dieu a créé l'âme ou toute autre unité réelle en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite *spontanéité* à l'égard d'elle-même et pourtant avec une parfaite *conformité* aux choses du dehors... Et c'est ce qui fait que chacune de ces substances, représentant exactement tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue, et les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'âme à point nommé, en vertu de ses propres lois, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existait rien que Dieu et elle, il y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effet qu'on remarquerait si elles communiquaient ensemble par une transmission des espèces ou des qualités que le vulgaire des philosophes imagine. » En somme, l'influence des monades les unes sur les autres est tout idéale, mais semblable dans ses effets à une influence réelle; et comme le présent « est chargé du passé et gros de l'avenir, » si l'on connaissait l'état présent d'une monade dans ses rapports actuels avec toutes les autres monades, on connaîtrait ces dernières, c'est-à-dire l'univers entier non seulement dans son état présent, mais dans tout son passé et dans tout son avenir.

L'optimisme. — Tous les mondes possibles existaient dans l'intelligence divine; mais Dieu n'avait aucune raison de ne pas réaliser par son acte créateur le meilleur de tous. Le monde actuel est donc le meilleur possible. « Cette suprême sagesse jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle n'a pu manquer de choisir le meilleur. Comme un moindre mal est une espèce de bien, de même un moindre bien est une espèce de mal, s'il fait obstacle à un plus grand; et il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux

faire... Et comme dans les mathématiques, quand il n'y a point de *maximum* ni de *minimum*, rien enfin de distingué, tout se fait également, ou quand cela ne se peut, rien ne se fait du tout ; on peut dire de même en matière de parfaite sagesse qui n'est pas moins réglée que les mathématiques, que s'il n'y avait pas le meilleur (*optimum*) parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun. » En deux mots, Dieu l'être parfait, n'a pu créer qu'un monde parfait.

Mais alors comment expliquer la souffrance et le mal moral dont la réalité est incontestable ? C'est pour Leibnitz une conséquence de la perfection de l'ensemble. Il faut distinguer en Dieu une volonté *antécédente* en vertu de laquelle il ne veut que le bien et le veut absolument, et une volonté *conséquente* en vertu de laquelle Dieu permet le mal non pas en tant que mal, mais comme condition d'un bien supérieur. « Il faut savoir, dit-il, que tout est lié dans chacun des mondes possibles. L'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce comme un océan, le moindre mouvement y étend son effet, à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance ; de sorte que Dieu y a tout réglé une fois pour toutes, ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions et tout le reste ; et chaque chose a contribué *idéalement* avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes choses... Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi. » Le monde actuel avec tous ses défauts et toutes ses imperfections est le meilleur qu'on puisse concevoir, parce que ces défauts et ces imperfections concourent à la beauté de l'ensemble.

On trouve à la fin de la *Théodicée* un dialogue curieux où Leibnitz complétant une fiction ingénieuse de l'humaniste Laurent Valla, résume sa pensée sur la perfection du monde. Sextus Tarquinius va consulter à Delphes l'oracle d'Apollon qui lui prédit ses crimes et ses malheurs futurs. Sextus revient en maudissant son sort, puis il va à Dodone porter ses plaintes à Jupiter qu'il rend responsable de sa triste destinée. « Changez mon cœur, lui dit-il, ou reconnaissez votre tort. » Jupiter lui répond : « Si vous voulez renoncer à Rome, les Parques vous

fileront d'autres destinées, et vous serez heureux. — Mais quoi, reprend Sextus, dois-je renoncer à l'espérance d'une couronne ? Ne pourrais-je pas être bon roi ? — Je sais mieux ce qu'il vous faut, ajoute Jupiter, si vous allez à Rome, vous êtes perdu. » Sextus ne pouvant se résoudre à ce sacrifice, sort du temple et s'abandonne à son sort. Le grand-prêtre Théodore qui avait assisté à ce dialogue, reconnaît la mauvaise volonté de Sextus et la justice de sa destinée ; mais il voudrait être plus instruit sur ce mystère. Jupiter le renvoie à Pallas sa fille. Celle-ci l'introduit dans le palais des destinées où sont représentés tous les mondes possibles. « Les appartements allaient en pyramide ; ils devenaient toujours plus beaux à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. » Dans un premier monde Sextus obéit à l'oracle, il se rend à Corinthe, y achète un jardin où il découvre un trésor ; riche et estimé il parvient à une grande vieillesse, et emporte à sa mort les regrets de tous ses concitoyens. Dans un autre monde, Sextus va s'établir en Thrace, il épouse la fille unique du roi, et il règne aimé de ses sujets. Enfin ils arrivent au monde actuel. Sextus méprisant le conseil de l'oracle, sort du temple en colère, il se rend à Rome, introduit le déshonneur dans la maison de son ami, et met tout en désordre. Puis il est chassé avec son père, et périt misérablement. « Vous voyez, dit Pallas, que mon père n'a point fait Sextus méchant, il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement ; il n'a fait que lui accorder l'existence que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris ; il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses ; il en naîtra un grand empire qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde dont vous admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les dieux vous auront rendu capable de la connaître. »

Appréciation de la philosophie de Leibnitz. — Laissant beaucoup de théories secondaires de la philosophie de Leibnitz, nous n'en avons exposé que les traits principaux. Mais cet exposé suffit pour montrer les caractères essentiels de cette philosophie. Sa méthode est un éclectisme, mais un éclectisme personnel dominé par les idées de progrès et d'harmonie. Pour

Leibnitz, point d'hiatus dans la création et dans l'évolution du monde, point d'hiatus dans le temps et dans l'espace. En vertu du *principe de continuité* (*natura non agit saltatim*), tout se suit et s'enchaîne, et c'est par transitions insensibles qu'on passe d'une idée à une autre, comme dans la nature on passe d'un être à un autre être. Tout est lié et concordant, et l'analogie est la grande loi de la pensée, comme elle est celle de la réalité. On comprend alors que l'esprit qui pénètre cette philosophie, soit un esprit de conciliation. Leibnitz s'applique à concilier le mécanisme et la finalité, l'expérience et l'innéité, la providence et le mal, la raison et la foi, l'esprit et la matière. Sans doute il y a de grandes erreurs à relever dans les doctrines de Leibnitz, notamment le déterminisme et l'optimisme, mais on ne peut nier que l'ensemble de ces doctrines constitue un des systèmes les mieux organisés et les mieux construits. Si de plus il faut bien reconnaitre que dans cette vaste synthèse, à côté des erreurs, il y a de nombreuses et importantes vérités et même quelques vues de génie, et que le métaphysicien était chez Leibnitz doublé d'un savant de premier ordre, on ne sera pas trop surpris de cet éloge de Fontenelle : « Il y a plusieurs grands hommes dans Leibnitz. »

Ouvrages à consulter

Adam. — *De methodo apud Cartesium, Spinozam, Leibnitzium.*

Baillet. — *La vie de Descartes.*

Bertrand de Saint-Germain. — *Descartes considéré comme physiologiste et comme médecin.*

Blanc. — *Histoire de la philosophie.*

Bordas-Demoulin. — *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences.*

Bouillier. — *Histoire de la philosophie cartésienne.*

Boutroux. — *De veritatibus æternis apud Cartesium.* — *Études d'histoire de la philosophie.* — *La Monadologie.* — *Pascal.*

Brunschwig. — *Spinoza.*

Carrau. — *Exposition critique de la théorie des passions dans Descartes, Malebranche et Spinoza.*

Charpentier. — *Essai sur la méthode de Descartes.*

Chartier. — *Spinoza.*

Couchoud. — *Spinoza.*

Droz. — *Étude sur le scepticisme de Pascal.*

Duboux. — *La physique de Descartes.*

Egger. — *Science ancienne et science moderne.*

FONSEGRIVE. — *Essai sur le libre arbitre.*
FOUILLÉE. — *Histoire de la philosophie. — Descartes.*
HATZFELD. — *Pascal.*
D'HULST. — *Mélanges philosophiques.*
JANET. — *Fénelon.*
JANET et SÉAILLES. — *Histoire de la philosophie.*
JEANNEL. — *Descartes et la princesse palatine.*
JOLY. — *Malebranche.*
KRANTZ. — *Essai sur l'esthétique de Descartes.*
LIARD. — *Descartes.*
MAUMUS. — *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne.*
MILLET. — *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637. — Descartes, son histoire depuis 1637.*
MONCHAMP. — *Histoire du cartésianisme en Belgique.*
NAVILLE (Ernest). — *La physique moderne.*
OLLÉ-LAPRUNE. — *La philosophie de Malebranche.*
RÉBELLIAU. — *Bossuet.*
SAISSET (Émile). — *Études sur Descartes et ses prédécesseurs. — Œuvres de Spinoza.*
THOMAS. — *Éloge de René Descartes.*
VALSON. — *Les savants illustres du XVIe et du XVIIe siècle.*
WADDINGTON. — *Descartes et le spiritualisme.*

DEUXIEME PARTIE

LA PHILOSOPHIE ANGLAISE ET L'EMPIRISME

Bacon. — Gassendi. — Hobbes. — Locke. — Condillac. — Berkeley. — Hume. — L'école écossaise : Reid. — Dugald Stewart. — Hamilton. — Stuart Mill. — Darwin. — Spencer.

L'Angleterre est la terre classique de l'empirisme, et en exposant l'histoire de la philosophie anglaise, nous exposerons du même coup en grande partie celle de la philosophie empirique. Les principaux philosophes anglais sont dans l'ordre chronologique : Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Stuart Mill; Darwin et Spencer. Nous rapprocherons de Bacon Gassendi, qui subit en même temps que Hobbes son influence, et de Locke, Condillac, son disciple français. Pour éviter trop de divisions, nous placerons après Hume, les philosophes écossais Reid, Dugald Stewart et Hamilton dont les doctrines constituèrent temporairement une réaction contre l'empirisme de l'école anglaise.

Bacon (1560-1628). — François Bacon naquit à Londres. Fils de Nicolas Bacon, garde des sceaux sous Élisabeth, il fut éleyé à Cambridge, initié de bonne heure aux sciences juridiques, et attaché très jeune encore à l'ambassade d'Angleterre en France. A la mort de son père qui le laissait sans fortune, il dut renoncer à la carrière diplomatique, et essayer de se faire une place au barreau. Il fut nommé avocat au conseil extraordinaire de la reine, mais cette fonction était plus honorifique que lucrative, et ce ne fut qu'à l'avènement de Jacques Ier que Bacon sortit d'une situation assez précaire. Il sut gagner la faveur du nouveau roi. Successivement nommé avocat du roi, sollicitor général, membre du conseil privé, garde du grand sceau, lord grand-chancelier, avec les titres de baron de Véru-

lam et de vicomte de Saint-Alban, il parvint au comble des honneurs et de la puissance. Mais accusé de corruption en 1621, pour avoir apposé les sceaux à d'injustes concessions de privilèges et de monoples, il fut reconnu coupable et condamné par le Parlement à rendre les sceaux, à payer une forte amende, et à être enfermé dans la tour de Londres. Le roi lui fit remise de l'amende et de la prison, mais n'osa pas lui rendre sa charge. Rendu à la vie privée, Bacon reprit ses études, entreprit le projet de réforme philosophique qu'il méditait depuis longtemps, mais mourut en 1626 sans avoir pu l'achever.

Les principaux ouvrages de Bacon sont : les *Essais de morale et de politique* qu'il publia d'abord en anglais et traduisit ensuite en latin, et l'*Instauratio magna* ou la grande Réforme qui devait comprendre six parties dont il ne termina complètement que la première : *de Dignitate et augmentis scientiarum* et incomplètement que la seconde : *Novum organum*. Dans la première partie, Bacon fait l'éloge de la science, en dénonce les lacunes, et s'étend complaisamment sur les espérances qu'on peut concevoir de ses progrès. La vérité est fille du temps et non de l'autorité. L'antiquité est la jeunesse du monde. L'âge d'or n'est pas dans le passé, mais dans l'avenir. Il donne ensuite une classification des sciences qui dans sa pensée doit éclairer les savants sur la tâche qu'ils ont à remplir. Il intitule la seconde partie *Novum organum* par opposition à l'*Organon* d'Aristote et la divise en deux livres. Le premier (*pars destruens*) est entièrement critique ; Bacon y énumère les causes qui ont entravé le progrès des sciences. Une des principales à ses yeux, c'est l'abus du syllogisme ; aussi il est sans ménagement pour Aristote, qu'il va jusqu'à qualifier de « détestable sophiste, ébloui d'une vaine subtilité. » Une autre qu'il faut signaler, ce sont les préjugés ou les erreurs qui obscurcissent l'esprit humain et dont il s'applique à déterminer les espèces. Le second livre (*pars informans*) est consacré à l'exposé de la nouvelle méthode que Bacon veut substituer à l'ancienne. Nous allons résumer les trois théories philosophiques qui paraissent avoir le plus d'importance dans l'œuvre de Bacon : sa classification des sciences, sa classification des erreurs, et sa méthode.

Classification des sciences. — Bacon fonde sa classification des sciences sur les diverses facultés intellectuelles.

Selon lui, l'esprit humain en quête de science, s'applique ou à conserver, ou à reproduire, ou à combiner. Il y a donc trois facultés principales qui travaillent à l'édifice de nos connaissances, ce sont la *mémoire*, l'*imagination* et la *raison*. D'où trois grandes divisions dans la science : l'*histoire* tant naturelle que civile qui est l'œuvre de la mémoire, la *poésie* qui est l'œuvre de l'imagination et dont les genres principaux sont la poésie narrative ou épique, la poésie dramatique, et la poésie parabolique ou allégorique, la *philosophie* qui est l'œuvre de la raison et dont l'objet est triple : la nature, l'homme et Dieu.

D'Alembert dans le Discours préliminaire de l'Encyclopédie, adopte avec de légers changements la classification de Bacon.

Classification des erreurs. — Pour Bacon, l'erreur a son origine dans les illusions ou fantômes qui s'interposent entre l'esprit et les choses, illusions ou fantômes qu'il appelle *idoles* parce que les hommes leur rendent un culte comme à des divinités ; il en distingue quatre sortes :

1° Les idoles de la tribu (*idola tribus*). Ce sont les préjugés ou les illusions communes à la tribu humaine tout entière. Elles ont leur origine dans la nature même de notre esprit. « L'entendement humain, semblable à un miroir faux réfléchissant les rayons qui partent des objets, et mêlant sa nature propre à celle des choses, gâte, tord, pour ainsi dire, et défigure toutes les images qu'il réfléchit. » L'homme est porté à juger des objets d'après les rapports qu'ils ont avec lui, à les juger non selon eux, mais selon lui.

2° Les idoles de la caverne (*idola specus*). Ce sont les préjugés ou les illusions propres à chaque individu, qui lui viennent de sa constitution particulière, de son tempérament, de son caractère, de ses goûts, de son éducation, de ses fonctions sociales, de ses aptitudes et de ses habitudes physiques, intellectuelles et morales. Chacun a comme sa caverne « où la lumière naturelle, dit Bacon, ne pénètre que brisée et corrompue. »

3° Les idoles du forum ou de la place publique (*idola fori*). Ce sont les préjugés ou les illusions qui viennent des relations sociales surtout par le langage. Notre esprit est souvent la dupe de mots mal compris, qui ne répondent à rien ou expriment des idées obscures, mal définies, et deviennent ainsi une source d'équivoques et d'erreurs.

4° Les idoles du théâtre (*idola theatri*). Ce sont les préjugés ou les illusions qui viennent de fausses théories et de faux systèmes. « Nous les appelons idoles du théâtre, dit Bacon, car tous ces systèmes sont comme autant de pièces de théâtre que les philosophes ont mises au jour, et sont venus jouer chacun à leur tour, pièces qui présentent à nos regards autant de mondes imaginaires et vraiment faits pour la scène. »

Méthode baconienne. — La science doit être *active*, dit Bacon; le but du vrai savant n'est pas tant de connaître la nature que de s'en rendre maître. Mais il ne s'en rendra maître que s'il la connaît vraiment; *on ne commande à la nature qu'en lui obéissant*; la science est la mesure de la puissance. Or la véritable science est la science des causes, *vere scire per causas scire*, non des causes finales dont la recherche est stérile dans le domaine des choses de la nature, mais des causes formelles, autrement dit des lois.

Comment l'esprit pourra-t-il interpréter la nature et acquérir la connaissance de ses lois? C'est par l'observation, l'expérimentation et l'induction. Il faut d'abord observer les faits de la nature. Parmi ces faits, il en est que le savant doit discerner parce qu'ils sont plus intéressants que les autres. Bacon énumère les principales classes de ces faits qu'il appelle *privilégiés*. Tels sont les faits éclatants, les faits clandestins, les faits de migration, les faits limitrophes, les faits irréguliers, les faits cruciaux... Il faut ensuite, suivant l'expression de Bacon, mettre la nature à la question pour la contraindre à livrer ses secrets. C'est l'expérimentation, qu'on devra varier, étendre, transférer, renverser, compulser, appliquer... pour rendre les faits plus instructifs. Après avoir recueilli le plus grand nombre possible de faits, il faut les distribuer en trois tables : *table de présence* où l'on notera les cas où se produit le fait dont on cherche la cause et toutes les circonstances présentes, *table d'absence* où l'on notera les cas plus ou moins analogues aux premiers où le fait dont on cherche la cause ne se produit pas et toutes leurs circonstances, *table de degrés* où l'on notera les cas où le fait dont on cherche la cause croît ou décroît avec toutes les circonstances qui croissent ou décroissent dans les mêmes proportions. Cette distribution faite, on dépouille les tables. Si quelque circonstance est toujours présente quand le fait dont on

cherche la cause est présent, toujours absente quand il est absent ; si de plus elle croît et décroît dans la même proportion, cette circonstance est la cause cherchée.

Bacon donne sur l'observation, l'expérimentation et l'induction une foule de préceptes dont le plus important est de procéder avec lenteur et circonspection. Ce ne sont pas des ailes, dit-il, mais des semelles de plomb qu'il faut attacher à l'esprit humain. Ce n'est qu'à cette condition que le savant évitera les généralisations hâtives et les inductions anticipées.

Appréciation de l'œuvre de Bacon. — L'œuvre de Bacon a rencontré beaucoup d'admirateurs et aussi beaucoup de critiques. On a souvent exagéré son mérite, on l'a parfois aussi méconnu. Bacon n'a pas inventé, comme on l'a dit, l'induction qui est un procédé naturel à l'esprit humain ; il n'en a pas même fait le premier la théorie, car on la trouve déjà au dernier chapitre des *Analytiques* d'Aristote. En proposant la méthode d'observation il n'innove rien ; Léonard de Vinci et Copernic l'avaient pratiquée au siècle précédent, et Galilée surtout en faisait le meilleur usage au temps de Bacon. D'autre part, Bacon affecte pour les philosophes et les savants de l'antiquité et du moyen âge, ainsi que pour leurs méthodes un dédain immérité. Mais si Bacon n'est pas le grand inventeur qu'on a voulu faire de lui, il n'est pas non plus le matérialiste et l'athée que certains critiques ont cru découvrir dans ses œuvres. Est-il un athée, celui qui écrivait : « J'aimerais mieux croire toutes les fables de la Légende, du Talmud et de l'Alcoran, que de croire que cette grande machine de l'Univers, où je vois un ordre si constant, marche toute seule, et sans qu'une intelligence y préside, » et encore : « Si un peu de philosophie naturelle éloigne de Dieu, beaucoup y ramène. » Quant au reproche de matérialisme, il n'est pas plus fondé. Sans doute Bacon ne s'occupe que des sciences de la nature ; c'est dans ces sciences qu'il veut introduire une réforme, mais cela n'implique nullement la négation des sciences morales. On ne peut pas même soutenir que Bacon soit un philosophe empirique, et à plus forte raison sensualiste, malgré la tendance empirique de sa philosophie, car il n'a pas traité la question de l'origine de la connaissance.

Quoi qu'il en soit, Bacon n'est l'auteur ni d'aucun grand sys-

tème ni d'aucune grande découverte, et il faut reconnaître que son œuvre est bien inférieure à celle de Descartes. Il se contente comme il le dit lui-même « d'avoir ouvert la route aux générations futures, d'avoir été le clairon qui sonne la charge, le sonneur de cloches qui le matin se lève le premier pour éveiller les autres. » Son mérite est d'avoir donné une première ébauche de la méthode expérimentale dans l'ensemble des procédés qui la constituent, et de s'être fait suivant son expression le héraut (*buccinator*) de la science. C'est à ces titres qu'on peut le considérer avec Descartes comme un des fondateurs de la philosophie moderne.

Gassendi (1592-1655). — Né à Champtercier, près de Digne, Gassendi reçut le bonnet de docteur en théologie à Avignon, enseigna avec beaucoup de succès la philosophie à l'Université d'Aix, et plus tard les mathématiques au Collège royal. Il avait une grande réputation de sainteté. On le surnomma de son vivant : *le saint abbé de Provence.*

Comme philosophe, il fut l'admirateur de Bacon, combattit tout à la fois la scolastique et le cartésianisme, et tenta une réhabilitation du système d'Epicure. Il publia contre la philosophie de l'École ses *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos* en 1624. Ses deux ouvrages principaux contre Descartes datent de 1642 et de 1644, et sont intitulés : *Disquisitio metaphysica adversus Cartesium-Dubitationes et Instantiæ adversus Cartesii metaphysicam.* C'est dans le *de vita, moribus, et placitis Epicuri* publié en 1647, et dans le *Syntagma philosophiæ Epicuri* publié après sa mort en 1658, qu'il réunit tout ce qu'il put recueillir sur la vie, la personne et la philosophie d'Épicure, essaya de restaurer la théorie des atomes en la christianisant par la suppression de ce qui lui paraissait incompatible avec les vérités révélées, et l'introduction de la création, de la Providence, et de l'immortalité de l'âme.

Dans la théorie de la connaissance, Gassendi rejette absolument l'innéité cartésienne et se déclare franchement empirique. « Toutes nos idées viennent des sens, dit-il, au début de sa logique. »

Gassendi fut non seulement philosophe, mais physicien et astronome d'une grande érudition. Au premier rang de ses disciples, il faut citer l'illustre voyageur Bernier, qui écrivit un

abrégé de la philosophie de Gassendi, et s'en fit l'ardent défenseur, et notre grand comique Molière.

Hobbes (1588-1679). — Hobbes naquit à Malmesbury, en Angleterre. Disciple et collaborateur de Bacon dont il traduisit en latin plusieurs ouvrages, il fit de nombreux voyages qui le mirent en relation avec Gassendi, Galilée et Descartes. Il était à Paris au moment où parurent les *Méditations*, ce qui permit au P. Mersenne de lui en communiquer le texte manuscrit, et de lui demander des objections. De retour en Angleterre il se signala par son attachement à la cause du pouvoir absolu qu'il entreprit de défendre par les principes mêmes de sa philosophie.

Il écrivit de nombreux ouvrages dont les principaux sont : le *de Cive*, le *Leviathan*[1], ou *la matière, la forme et l'autorité du gouvernement*, et un traité *de la nature humaine et du corps politique*.

En métaphysique Hobbes est *matérialiste*. Toute substance est corporelle, et tous les phénomènes se ramènent à des mouvements. S'il existe autre chose que de la matière, la connaissance de l'immatériel relève non de la philosophie, mais de la théologie. Dans la théorie de la connaissance, il est *sensualiste;* toutes nos idées viennent de la sensation, et la sensation n'est qu'un mouvement du cerveau. L'idée générale n'a qu'une réalité verbale, et tout raisonnement n'est qu'un composé de mots. C'est le *nominalisme* le plus décidé. En morale, il est *utilitaire*, mais ce qui fait son originalité propre, c'est qu'il a dégagé du principe de l'intérêt les conséquences qu'il entraîne, au point de vue social et politique aussi bien qu'au point de vue individuel.

Si l'intérêt est la loi des actions humaines, il en résulte que ces actions sont indifférentes, que le bien n'a rien d'absolu et que la fin justifie les moyens. Mais s'il en est ainsi tous ont droit à tout : *jus in omnia omnibus*. Et comme dans la réalité les intérêts sont souvent en conflit, il en résulte que l'homme est naturellement non pas sociable, mais l'ennemi de l'homme *homo homini lupus*. L'état primitif de l'humanité, l'état de

1. C'est le nom de la bête de l'Apocalypse à laquelle Hobbes compare le pouvoir populaire qu'il veut combattre.

nature, c'est la guerre de tous contre tous : *bellum omnium contra omnes*. Mais les hommes se sont vite aperçus que la guerre mettait obstacle à leur bien-être et ils ont formé un contrat en vertu duquel chacun cède de ses droits et accepte des devoirs. La société, les droits et les devoirs reposent donc originairement sur une convention. Toutefois les intérêts restent toujours en lutte; la haine que l'homme porte instinctivement à ses semblables est toujours prête à éclater, et pour maintenir le contrat social et par là même la paix nécessaire au bonheur, il faut un pouvoir capable de dominer les résistances. Seul le despotisme peut le faire; il est donc la meilleure forme de gouvernement. Le despote n'a qu'un devoir, celui de maintenir la paix en veillant au maintien du contrat; et il a tous les droits, entre autres le droit de propriété, le droit de déterminer ce qui est juste et injuste, le droit de juger les doctrines, même les doctrines scientifiques.

On le voit, c'est l'utilitarisme le plus conséquent et ces conséquences que Hobbes a si bien déduites, en sont une excellente réfutation.

Locke (1632-1704). — John Locke naquit en Angleterre dans le comté de Bristol, la même année que Spinoza; il appartenait à une famille de puritains. Après avoir étudié à Londres, il entra à l'Université d'Oxford, prit beaucoup d'intérêt à la philosophie de Descartes, et s'appliqua avec une grande ardeur à la physique, à la chimie, et surtout à la médecine. Il fit plusieurs voyages, séjourna deux ans à Montpellier pour des raisons de santé, et en 1683 accompagna dans son exil en Hollande le comte de Salisbury, son protecteur. Il revint en Angleterre à l'avènement de Guillaume d'Orange qui lui confia la fonction de commissaire des colonies. Il rentra dans la vie privée en 1700 et mourut chez la fille du célèbre Cudworth.

Ses principaux ouvrages sont : l'*Essai sur le gouvernement civil*, les *Lettres sur la tolérance*, les *Pensées sur l'éducation*, et surtout l'*Essai sur l'entendement humain* qu'il publia en 1690.

L'œuvre philosophique de Locke comprend trois parties essentielles : une critique de l'innéité cartésienne, un exposé de l'empirisme, et une esquisse du libéralisme politique.

Critique de l'innéité cartésienne. — On sait que Descartes admettait l'existence dans l'âme d'idées qui ne venaient

ni des sens, ni du travail de l'esprit sur les données des sens. Locke consacre le premier livre de l'*Essai sur l'entendement* à combattre cette doctrine. S'il existait des *idées innées,* elles seraient universelles ; or, ni les enfants, ni les idiots, ni les sauvages n'ont ces idées ; et alors même qu'elles seraient à un moment donné communes à tous les esprits raisonnables, il faudrait prouver qu'elles n'ont pas une origine empirique. Dire qu'elles sont dans l'esprit à l'état latent, c'est ne rien dire, car une idée inconsciente, c'est une contradiction dans les termes. L'innéité n'est donc qu'une hypothèse commode, inventée par une philosophie paresseuse, qui se dispense de rechercher l'explication des faits. L'esprit est à son origine une *table rase.*

L'empirisme. — C'est dans l'expérience seule qu'il faut chercher l'origine de nos connaissances ; Locke s'applique à le démontrer dans le second livre de l'*Essai.* Toutes nos idées sont acquises et dérivent de deux sources : la *sensation* et la *réflexion.* La sensation nous fait connaître les qualités des corps, la réflexion, les opérations de notre âme comme « apercevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir. » Et « nous n'avons d'autres idées dans l'esprit que celles qui ont été produites par ces deux voies. »

Mais il faut distinguer deux sortes d'idées ; les idées *simples* et les idées *complexes.* Les idées simples sont celles que l'esprit reçoit passivement de la sensation et de la réflexion séparées ou réunies ; par exemple l'idée de couleur qui nous est fournie par la vue, l'idée de volonté qui nous est fournie par la réflexion, l'idée d'unité qui nous est fournie à la fois par la sensation et la réflexion. Les idées complexes sont celles que l'esprit forme lui-même par la combinaison d'idées simples. Locke distingue trois sortes d'idées complexes. « De quelque manière, dit-il, que les idées complexes soient composées et divisées, quoique le nombre en soit infini, et qu'elles occupent les pensées des hommes avec une diversité sans bornes, elles peuvent pourtant être réduites à ces trois chefs : les *modes*, les *substances* et les *relations.* » Les prétendues idées innées ne sont que des idées complexes. C'est ainsi que l'idée d'infini, n'est que l'idée d'une quantité finie ajoutée indéfiniment à elle-même. « Tout homme qui a l'idée de quelque espace, d'une longueur déterminée, comme d'un pied, d'une aune, peut aussi

doubler, tripler cette longueur et avancer toujours de même, sans voir de fin à ses additions. » L'idée de substance ne contient rien de positif, en dehors de l'idée d'une collection de qualités. « Faute de concevoir comment des qualités simples, toujours inséparablement unies peuvent subsister par elles-mêmes, nous supposons un soutien, un *substratum* dans lequel elles existent. L'idée de substance n'est donc que l'idée de *je ne sais quel sujet* qu'on suppose être le soutien des qualités qui produisent dans notre âme des idées simples. » Quant à l'idée de cause, elle naît en notre esprit de l'observation des changements qui se produisent en nous ou en dehors de nous, à la suite d'actes volontaires ou d'impressions externes.

Il en résulte que l'entendement humain est limité, et que le domaine des vérités métaphysiques est d'un accès difficile. Locke n'en soutient pas moins que la démonstration de l'existence de Dieu par l'ordre du monde et le spectacle de la nature offre la certitude d'une démonstration mathématique. Mais il croit que la révélation seule peut démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme. En vertu de sa toute-puissance, Dieu ne pourrait-il pas donner, dit-il, la faculté de penser à quelque amas de matière? Il admet l'existence du monde extérieur, mais sa théorie des *idées représentatives* ne conduit-elle pas logiquement à le mettre en doute?

Libéralisme politique. — En politique, Locke est un adversaire de Hobbes. Hobbes s'est trompé en représentant l'état de nature comme un état sauvage où règne la force brutale. La véritable nature de l'homme consiste dans la liberté et dans l'égalité qui en est la suite. Les hommes n'ont pas naturellement droit à tout, comme l'a soutenu Hobbes; ils n'ont que le droit de développer et de défendre leur liberté et tout ce qui en dérive. Au droit naturel de développer et de défendre sa liberté, se rattache pour chacun le droit de propriété que Locke fonde sur le travail. « Chacun a un droit particulier sur sa propre personne. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains sont, nous pouvons le dire, son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature par sa peine et son industrie, appartient à lui seul, car cette peine et cette industrie, étant sa peine et son industrie propre, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout s'il reste

aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes. » L'homme a le droit de défendre sa propriété comme sa liberté; le droit de légitime défense est un droit naturel.

Hobbes a sans doute bien compris que la société a pour origine un contrat, mais il n'a pas vu le véritable objet de ce contrat. Cet objet, c'est non la suppression des droits naturels au profit du souverain, mais leur garantie. En entrant dans la société, les contractants ne renoncent à aucun de leurs droits. Le droit de légitime défense est le seul dont ils remettent l'exercice à l'autorité, et ce droit devient entre les mains du pouvoir, le droit de punir ou de faire justice.

Comme le souverain tient son autorité de la nation dont il est mandataire, s'il en abuse, elle peut la lui retirer.

Influence de Locke. — « M. Locke avait de la subtilité et de l'adresse, et quelque espèce de métaphysique superficielle qu'il savait relever. » Ce jugement de Leibnitz est beaucoup plus dans la vérité que celui de Voltaire, qui prête à sourire lorsqu'il écrit « qu'entre Platon et Locke il n'y a rien en philosophie ». Locke est le véritable *fondateur de la psychologie expérimentale*, c'est là son principal mérite, et dans son empirisme comme dans l'ensemble de son œuvre, il reste un esprit très modéré, ennemi de tout excès et de toute intransigeance. Ce qui lui manque en philosophie surtout, c'est la profondeur. Et pourtant il faut reconnaître qu'aucun philosophe n'a eu plus d'influence sur le XVIIIe siècle. Les *Lettres sur la tolérance* deviennent l'évangile des libres penseurs. Les *Pensées sur l'éducation*, et l'*Essai sur le gouvernement civil* préparent les voies, le premier de ces ouvrages à l'*Émile*, de Rousseau, le second à l'*Esprit des lois*, de Montesquieu. Quant à l'*Essai sur l'entendement humain*, presque tous les philosophes de cette époque s'en sont inspirés et il est exact de dire avec Marion : « Berkeley n'était pas possible avant Locke, ni Hume avant Locke et Berkeley, et comme il est notoire que Kant à son tour procède de Hume, il s'ensuit que cette humble philosophie de Locke a eu en métaphysique même infiniment plus d'importance qu'on ne lui en reconnaît communément. »

Condillac (1715-1780). — L'abbé Étienne Bonnot de Condillac naquit à Grenoble. Il était frère de l'abbé de Mably,

auteur de plusieurs ouvrages politiques. Sa renommée et ses talents le firent choisir par Marie Leczinska pour précepteur de l'infant de Parme et nommer membre de l'Académie française. Il mourut près de Beaugency dans l'abbaye de Flux dont il était l'abbé.

Condillac a laissé un très grand nombre d'ouvrages, entre autres : un *Cours d'études* en seize volumes, écrit pour l'instruction du duc de Parme, et qui comprend : la *Grammaire*, l'*Art d'écrire*, l'*Art de raisonner*, l'*Art de penser*, l'*Histoire générale des hommes et des empires,* une *Logique,* la *Langue des calculs*. Mais ses deux ouvrages philosophiques les plus importants sont : un *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* reproduction très fidèle et très claire de l'empirisme de Locke, et le traité des *Sensations* où il expose sa propre doctrine, c'est à dire le sensualisme.

Locke assignait à nos idées une double origine : la sensation et la réflexion. Condillac après avoir admis cette doctrine dans son *Essai*, supprime la réflexion dans son traité des *Sensations* et explique par celles-ci non seulement toutes nos idées, mais toutes nos facultés, qui ne sont selon lui que des *sensations transformées*.

Pour exposer cette théorie de la sensation transformée il imagine une *statue* « organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées, » lui donne successivement l'usage de l'odorat, du goût, de l'ouïe, de la vue, du toucher, et montre comment les sensations engendrent par leurs combinaisons toutes nos connaissances et toutes nos facultés intellectuelles. L'attention n'est qu'une sensation dominante et exclusive. La réflexion n'est que la sensation qui se sent elle-même. La mémoire, c'est l'attention donnée à une sensation passée. La comparaison et le jugement ne sont qu'une double attention. Le raisonnement est une suite de jugements, et la science une suite de jugements et de raisonnements. Ainsi toutes nos facultés intellectuelles ne sont que des transformations de la sensation, envisagée dans son *élément représentatif*. « Si l'homme n'avait aucun intérêt à s'occuper de ses sensations, les impressions que les objets feraient sur lui, passeraient comme des ombres et ne laisseraient pas de traces... Mais comme elles sont nécessairement agréables ou désa-

gréables, il est intéressé à chercher les unes et à se dérober aux autres ; et plus le contraste des plaisirs et des peines a de vivacité, plus il occasionne d'action dans l'âme. » Autrement dit, la sensation comprend outre l'élément représentatif, un *élément affectif*, qui engendre le désir ou l'aversion, tendances à rechercher le plaisir ou à fuir la peine, et du désir naissent toutes les passions et toutes les facultés morales. Les passions ne sont que des désirs devenus habituels, et la volonté n'est qu'un désir dominant que nous croyons pouvoir satisfaire.

Quant au *moi*, il n'est pour Condillac qu'une *collection* de sensations, de celles que la personne éprouve et de celles qu'elle se rappelle ; au fond, c'est une pure abstraction.

Ajoutons que Condillac est conséquent avec lui-même en refusant toute réalité aux idées générales. Le nominalisme est un corollaire du sensualisme. Et il n'y a qu'un pas du nominalisme à cette affirmation de Condillac : « Qu'une science n'est qu'une langue bien faite. »

Berkeley (1685-1753). — Georges Berkeley naquit en Irlande, fit ses études au collège de la Trinité à Dublin, et voyagea beaucoup en France, en Italie, en Amérique, soit comme secrétaire ou chapelain d'ambassade, soit comme missionnaire. Il était l'ami de Swift et de Pope. En 1734, il fut nommé évêque (anglican) de Cloyne. Huit ans après, il se retira à Oxford où il mourut en 1753. Ses principaux ouvrages sont l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision*, les *Principes de la connaissance humaine*, *Alciphron* ou les *Petits philosophes*, la *Siris* et surtout les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, le premier personnifiant la matière, le second l'esprit.

La philosophie de Berkeley peut être considérée comme une combinaison de l'empirisme de Locke et de l'idéalisme de Malebranche. C'est la théorie de la perception externe qui en est la partie principale. Locke affirmait que nous ne connaissions les corps que par les idées qui les représentent. Si nous ne les connaissons que par nos idées, dit Berkeley, rien ne nous autorise à conclure des idées à la réalité. L'idée, simple modification de l'esprit, ne suppose pas nécessairement pour cause le monde extérieur. De plus Locke refusait avec Descartes toute objectivité aux qualités secondes des corps ; couleur, saveur, odeur...

ne sont pour eux que des manières d'être du sujet qui perçoit. Mais les qualités premières : étendue, solidité... se résolvent, dit Berkeley, comme les autres dans des sensations, elles ne sont connues d'ailleurs que par les qualités secondes ; elles sont donc subjectives comme elles. Quant à la substance matérielle, que peut-elle être en dehors des qualités, sinon une réalité absolument inconcevable, et par conséquent inadmissible. La conclusion, c'est qu'il n'y a pas de corps. Il n'existe pour Berkeley que des esprits et des idées. *Esse est percipi aut percipere*.

Il faut pourtant une cause à nos sensations. Cette cause ne peut pas être dans les objets matériels, puisqu'ils n'existent pas ; comment d'ailleurs concevoir l'action réciproque de deux substances hétérogènes comme le corps et l'esprit. Elle ne peut pas être notre esprit, puisque nos sensations s'imposent à nous ; nous ne pouvons les produire ou les faire disparaître à notre gré. Il reste donc que nos sensations doivent avoir leur cause en Dieu lui-même. C'est Dieu, *dont le langage est la nature*, qui déroule dans nos esprits le spectacle du monde extérieur, et il se produit en nous le même effet que si le monde extérieur avait une existence réelle.

Tel est l'*immatérialisme* de Berkeley. Il est facile de remarquer l'étroite parenté de cette doctrine avec la *théorie de la vision en Dieu* de Malebranche. Berkeley croyait avoir trouvé une arme puissante contre l'irréligion et le matérialisme. En réalité, il ne fit que préparer les voies à Hume qui prit son point de départ dans la doctrine de Berkeley, pour contester l'existence des esprits comme des corps et aboutir au pur phénoménisme.

Hume (1711-1776). — Né à Edimbourg, David Hume fut d'abord destiné au barreau, puis au commerce ; mais il renonça bien vite à l'une et à l'autre carrière, pour se consacrer aux lettres et à la philosophie. Il vint en France et passa trois années à La Flèche, dans la ville même où Descartes fit ses études. Il publia à vingt-huit ans le *Traité de la nature humaine* qui n'eut pas de succès. Vers la fin de sa vie il se livra à des études historiques, et écrivit une *Histoire d'Angleterre* qui le rendit célèbre. Il s'était lié avec J.-J. Rousseau, mais cette amitié finit par une rupture éclatante. Il mourut à Edimbourg,

en 1776, après avoir rempli quelque temps les fonctions de sous-secrétaire d'État.

Outre le *Traité de la nature humaine*, il faut citer parmi les ouvrages philosophiques de Hume, les *Essais sur l'entendement humain* qui reproduisent sous une forme adoucie les idées exposées dans l'ouvrage précédent, et des *Essais moraux et politiques*.

Hume, avons-nous dit, continue Berkeley et déduit le *phénoménisme* des principes qu'il avait posés. L'idée n'est pas une preuve des objets qu'elle représente. Berkeley a bien établi que de l'idée de la matière on ne peut conclure la réalité de la matière. Mais nous ne connaissons notre esprit, nous ne connaissons Dieu que par les idées que nous en avons. Donc nous ne pouvons pas non plus affirmer la réalité substantielle de notre esprit, ni celle de Dieu. La conséquence c'est l'*idéalisme phénoméniste*. Nous ne connaissons pas de substances, nous ne connaissons que des phénomènes.

Mais les phénomènes que nous rèvèle la conscience actuelle sont très complexes. Il faut appliquer à ces phénomènes la méthode que le savant applique aux phénomènes de la nature; il faut d'abord les analyser pour en découvrir les éléments primitifs, puis déterminer les lois qui régissent la combinaison de ces éléments.

Des *impressions* et des *idées* qui n'en sont que des copies affaiblies, voilà ce que l'analyse découvre dans les phénomènes de conscience. « Toutes les perceptions de l'esprit peuvent être divisées en deux classes, qui sont distinguées par leurs différents degrés de force et de vivacité... Les impressions sont toutes nos perceptions les plus vives, comme celles de l'ouïe, de la vue, de tous les sens en général, auxquelles il faut joindre l'amour, la haine, les volitions... Les pensées ou idées sont toutes ces perceptions moins vives, dont nous avons conscience quand nous réfléchissons sur ces sensations et ces mouvements ci-dessus mentionnés. » Et quelles sont les lois suivant lesquelles se combinent ces éléments? « Il n'y a, dit Hume, que trois principes de connexion entre les idées : la *ressemblance*, la *contiguité* dans l'espace et dans le temps, la *causalité*. » Les idées s'associent en nous sans nous, et ces lois d'association sont aux phénomènes de conscience, ce que les lois de la gravitation sont aux phénomènes de la nature.

Hume s'applique surtout à montrer comment l'association des idées explique la *notion de cause* et le *principe de causalité*. Les sens sont impuissants à nous donner la notion de cause. L'expérience des sens ne nous montre dans les objets extérieurs que des successions de phénomènes. L'expérience répétée ne nous montre rien de plus ; mais elle produit dans l'esprit une *habitude*, l'habitude de penser tel phénomène à la suite de tel autre phénomène. La notion de cause dérive de l'habitude acquise d'associer les idées de deux phénomènes qui se sont toujours présentés l'un après l'autre dans notre expérience, et la prétendue nécessité qui fait suivre dans la réalité la cause de son effet, ce qu'on appelle vulgairement le principe de causalité, n'est au fond qu'une nécessité toute subjective, qui fait succéder dans notre esprit, l'idée du second phénomène à celle du premier. « Une cause, dit Hume, est un objet qui en précède un autre, qui lui est contigu dans le temps, et lui est uni de telle sorte que l'idée de l'un détermine l'esprit à se former l'idée de l'autre. » S'il en est ainsi, si dans la réalité, il n'y a pas de connexion nécessaire entre la cause et l'effet, le passé ne garantit pas l'avenir, et l'on fait un cercle vicieux quand on conclut de l'un à l'autre. « Toute inférence, dit Hume, suppose comme son fondement que l'avenir sera semblable au passé. Qu'il se produise le moindre soupçon que le cours de la nature changera, et que le passé puisse n'être pas la règle de l'avenir, toute expérience deviendra inutile, et ne pourra plus conduire à aucun raisonnement. Il est donc impossible que n'importe quel argument tiré de l'expérience, puisse prouver cette ressemblance de l'avenir avec le passé, parce que toute cette argumentation est elle-même fondée précisément sur la supposition de cette ressemblance [1]. »

Les idées morales de Hume se rattachent aux doctrines *sentimentales*. C'est à un instinct moral qu'il rapporte la connaissance et la recherche du bien. Cet instinct n'est pas l'amour de soi qui nous découvre notre bien propre et nous porte à le réaliser, c'est l'*humanité* qui nous porte à aimer et à rechercher le bien de tous les hommes. C'est en raison de leur plus grande utilité que les inclinations bienveillantes ont une plus haute

1. *Essais sur l'entendement humain*, IV, ..

valeur que les penchants égoïstes, et qu'il faut s'appliquer à les satisfaire. Hume paraît être un utilitaire à la façon de Bentham. Mais ce qui les sépare, c'est que Bentham propose la règle de l'intérêt général au nom de la raison, et Hume au nom du sentiment. « La raison froide et désintéressée, dit Hume, ne peut être un motif d'action, elle ne fait que diriger l'impulsion reçue de l'appétit ou de l'inclination. »

L'école écossaise. — L'école écossaise est une réaction au nom du sens commun contre l'empirisme de l'école anglaise, et notamment contre le phénoménisme de Hume. Les philosophes de cette école sont des psychologues et des moralistes. Parmi les moralistes il faut citer Shaftesbury, Hutcheson et Adam Smith qui réagissent contre l'utilitarisme en y substituant une morale sentimentale. Les principaux psychologues de l'école écossaise sont Reid, Dugald-Stewart et Hamilton.

Reid (1710-1796). — Thomas Reid, né à Strachan, en Écosse, fut professeur de philosophie, d'abord à l'Université d'Aberdeen, ensuite à celle de Glascow. C'est dans cette dernière ville qu'il mourut après de nombreuses années consacrées à l'enseignement. Ses principaux ouvrages sont : les *Recherches sur l'entendement humain*, l'*Essai sur les facultés intellectuelles* et l'*Essai sur les facultés actives*, de l'homme.

Th. Reid avait d'abord été partisan de l'idéalisme de Berkeley, mais les conséquences que Hume en avait logiquement tirées l'effrayèrent. « La lecture des œuvres de Hume, ce sont ses propres paroles, mit le trouble et l'agitation dans sa vie jusque là si calme, et lui inspira le dessein de revendiquer les droits de la raison, contre les négations du scepticisme. » Et comme Berkeley avait pris son point de départ dans la théorie des idées représentatives de Locke, c'est cette théorie que Reid s'appliqua d'abord à réfuter. Indépendamment du sujet qui connaît et de l'objet qui est connu, l'idée, dit Reid, n'est qu'une abstraction. L'esprit, dans la perception, est directement en rapport avec les objets extérieurs, il les perçoit sans aucun intermédiaire, il en a l'intuition. Et comme nous rapportons nécessairement et naturellement toute perception à un sujet qui sent et qui pense, et à un objet extérieur qui la produit, toute perception implique deux jugements primitifs qui ne dérivent pas de la sensation et la dépassent;

et cette simple constatation suffit pour ruiner la théorie de la table rase.

Il y a pour Reid beaucoup d'autres jugements primitifs et nécessaires, les uns spéculatifs comme les axiomes logiques et mathématiques, les autres esthétiques comme les axiomes du goût, d'autres enfin pratiques comme les croyances morales. Reid en a multiplié le nombre outre mesure, ainsi que celui des facultés humaines primitives. Cela tient sans doute à sa défiance extrême des spéculations métaphysiques, et à l'assimilation trop grande qu'il faisait de la méthode psychologique à la méthode des sciences physiques et naturelles. Il en résulte que la psychologie de Reid, malgré de nombreuses analyses ingénieuses et délicates, reste une psychologie purement descriptive et en somme superficielle.

Voici en quels termes, dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIX*e *siècle*, Ravaisson caractérise l'œuvre philosophique de Reid. « A la théorie de Hume, Thomas Reid opposa, sans parler de la contradiction qu'elle renferme, les *croyances* qui nous sont *naturelles*, et dont une telle explication de nos idées ne rend pas compte, croyances par lesquelles nous sont garanties ces existences supérieures aux choses physiques et sensibles, qui sont l'objet de la métaphysique. Ce fut l'œuvre de Reid et de son école de rétablir comme au-dessus de l'ordre matériel, l'ordre intellectuel et moral, mais sans montrer entre le supérieur et l'inférieur aucune relation nécessaire. »

La philosophie de Reid exerça une grande influence sur la philosophie française au commencement du XIXe siècle. Royer-Collard l'enseigna à la Sorbonne et y chercha des armes contre le sensualisme. Cousin lui aussi s'en tint tout d'abord à cette philosophie. Jouffroy aidé de son disciple A. Garnier, fit une traduction complète des œuvres de Reid. Plus d'un quart de siècle, les doctrines de l'école écossaise furent la substance de l'enseignement philosophique dans les collèges de France. « A cette école, dit M. Boutroux, se sont formés de solides ou brillants écrivains, tels que Saisset, Barni, Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules Simon, Bersot, Franck, Caro, Bouillier, Lévêque, Waddington, Nourrisson, P. Janet..., toute une phalange de maîtres qui par leurs écrits théoriques, polémiques, histo-

riques, ont vaillamment soutenu après Cousin et Jouffroy, la cause du spiritualisme platonicien et cartésien[1]. »

Dugald-Stewart (**1753-1828**). — Dans ses *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, et dans ses *Esquisses de philosophie morale*, Dugald-Stewart continue Reid. Il laisse de côté les questions relatives à la nature de l'esprit humain, et cherche à donner à la lumière de l'observation interne de bonnes descriptions des phénomènes de l'âme. C'est lui qui a distingué les associations, en associations *essentielles* (de principe et de conséquence, de genre et d'espèce, de cause et d'effet, de substance et de mode, de moyen et de fin), et en associations *accidentelles* (de contiguité, de ressemblance, de contraste et de signification), les unes rationnelles ou logiques, les autres empiriques, et dont l'habitude caractérise deux classes d'esprit bien différentes.

Hamilton (**1788-1856**). — William Hamilton, né à Glasgow, acquit une grande érudition philosophique, édita les œuvres de Reid et de Dugald-Stewart, et exposa ses propres doctrines dans les *Leçons sur la métaphysique et la logique*. Il introduisit dans l'école écossaise une forte dose de criticisme, aussi l'a-t-on surnommé le *kantien* de l'école écossaise.

Dans la théorie de la connaissance il oppose d'abord infini et absolu comme les deux termes d'une antinomie ; mais il entend par absolu ce qui est achevé et ce qui est fini, et par infini ce qui n'est pas achevé, ce qui n'est pas fini. Ensuite, et c'est le point important de sa doctrine, il soutient que l'absolu ne peut être pensé, parce que penser c'est conditionner, parce que toute pensée établit une relation, la loi de relativité étant selon lui l'essence même de l'intelligence. Penser l'absolu, c'est conditionner l'inconditionnel ; penser l'absolu, c'est le rendre relatif, c'est le supprimer. L'absolu est donc *inconnaissable*. L'idée de l'absolu n'est qu'une pseudo-idée. Il n'en faut pas moins croire à l'absolu bien qu'on ne puisse le connaître. La religion et la morale commandent la croyance à l'absolu.

Une autre théorie de Hamilton, importante dans l'histoire de la logique, c'est la théorie de la *quantification du prédicat* déjà esquissée par Georges Bentham. Dans l'ancienne logique on ne

1. BOUTROUX. — *Études d'histoire de la philosophie*, 441.

quantifie que le sujet; il faut, d'après Hamilton, quantifier aussi le prédicat, car dans la pensée on donne une quantité non seulement au sujet, mais au prédicat. Penser un objet, c'est le faire rentrer dans une classe, et c'est délimiter la partie qu'il occupe dans cette classe. Or la logique doit « énoncer explicitement dans le langage, tout ce qui est contenu implicitement dans la pensée. » Cette théorie a été reprise par de Morgan.

Stuart Mill a fait l'exposé et la critique des doctrines de Hamilton dans un ouvrage intitulé : *la Philosophie de Hamilton*. Le disciple le plus remarquable de Hamilton fut Mansel (1820-1871).

Stuart Mill (**1806-1873**). — Fils de James Mill, philosophe anglais, qui le tint longtemps à l'écart de toute influence religieuse, Stuart Mill naquit à Londres et mourut à Avignon. Ses principaux ouvrages sont : le *Système de logique déductive et inductive, Auguste Comte et le positivisme, la Philosophie de Hamilton,* les *Principes d'économie politique* et des *Mémoires.*

Stuart Mill est le continuateur de Hume dont il ne fait que développer les doctrines. Comme lui il est *phénoméniste idéaliste*, et c'est aux lois de l'association des idées qu'il ramène toutes les lois de la vie mentale. La matière n'est qu'une *possibilité permanente de sensations*, le moi n'est qu'une *série d'états de conscience*. Les principes ne sont que des associations d'idées rendues inséparables par l'habitude. Les idées indissolublement associées donnent naissance à des jugements que nous appelons nécessaires, parce qu'il nous est impossible de séparer les deux éléments qui les constituent, universels, parce que ces jugements reposent sur des associations communes à tous les hommes. C'est ainsi que le principe de causalité dérive de l'habitude que nous avons d'associer les idées de deux phénomènes qui se sont toujours présentés l'un après l'autre dans notre expérience; c'est une nécessité toute subjective. C'est ainsi encore que la croyance au principe de contradiction n'est qu'une habitude contractée à la suite de la constatation répétée de ce fait que l'affirmation et la négation sont deux actes de l'esprit qui s'excluent. Les axiomes mathématiques s'expliquent de la même manière. Au fond, Stuart Mill nie l'universalité et la nécessité des principes, et il ne craint pas de déclarer qu'il n'y a rien d'impossible et d'absurde à ce qu'un fait soit sans

cause, à ce qu'une même chose puisse en même temps être et n'être pas.

En logique, Stuart Mill condamne le syllogisme qu'il accuse d'être une *tautologie* et un *cercle vicieux*; une tautologie, car le conclusion contenue dans la majeure ne fait que la répéter en tout ou en partie ; un cercle vicieux, car la vérité de la majeure est subordonnée à celle de la conclusion, et la vérité de la conclusion à celle de la majeure. Quant à l'induction qui conclut du particulier au général, ce n'est qu'un raisonnement ultérieur. Le raisonnement primitif, celui par lequel l'esprit débute et qui reste le plus habituel, c'est l'*inférence du particulier au particulier*, qui en réalité, n'est qu'une association d'idées. Et Stuart Mill s'applique à montrer comment l'esprit humain passe insensiblement des inférences du particulier au particulier, aux inférences du particulier au général. Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette théorie, que d'ailleurs tout cours de logique expose dans la question du *fondement de l'induction.*

C'est encore par l'expérience et l'association des idées que Stuart Mill prétend expliquer l'*origine de la conscience morale.* D'abord l'homme recherche instinctivement le plaisir. Mais peu à peu l'expérience lui apprend que le plaisir immédiat se paye souvent trop cher ; il diffère son plaisir pour le rendre plus sûr et plus durable, c'est l'intérêt. Mais au souci de son intérêt personnel, l'homme vivant en société, a dû bientôt ajouter le souci des intérêts d'autrui dans un but d'utilité propre. Il a d'abord recherché le bonheur d'autrui pour les avantages qu'il pouvait en retirer; mais insensiblement il a perdu de vue ce but; il a fait une fin de ce qui n'était pour lui qu'un moyen, et il en est arrivé à poursuivre le bonheur d'autrui sans retour égoïste. C'est ainsi que l'avare désire d'abord la fortune pour se procurer des plaisirs et des honneurs, mais à la fin il aime la fortune pour elle-même et la préfère à tout. Quant au caractère d'obligation qui s'attache aux idées morales, voici comment il s'explique. Les parents résument à leurs enfants sous forme d'ordres et de défenses les règles de leur propre expérience; et les chefs religieux ou civils des peuples, leur imposent sous forme de lois les actes qu'ils jugent utiles à la société dont ils sont les maîtres. L'idée d'obligation naît ainsi de l'association entre certains actes et les ordres et les lois qui les commandent.

Dans l'appréciation des plaisirs Stuart Mill rejette l'arithmétique de Bentham. Les plaisirs diffèrent plutôt par la *qualité* que par la quantité. Il faut préférer les plaisirs qui occupent les plus hautes facultés, les plaisirs de l'esprit à ceux des sens... « Il vaut mieux être un homme malheureux qu'un pourceau bien repu, un Socrate mécontent qu'un imbécile satisfait. »

Parmi les philosophes anglais contemporains dont les doctrines se rapprochent le plus de celles de Stuart Mill, il faut citer surtout Alexandre Bain et Lewes.

Bain. — Né en 1818, à Aberdeen, professeur de philosophie d'abord à Glasgow, puis à Londres, enfin dans sa ville natale, Alexandre Bain après avoir collaboré à la *Logique* de Stuart Mill, écrivit un grand nombre d'ouvrages dont les principaux sont : les *Sens et l'intelligence*, les *Émotions et la volonté*, l'*Esprit et le corps*, la *Logique inductive et déductive*, la *Science de l'éducation.*

Ce qui caractérise la psychologie phénoméniste et associationniste de Bain, c'est la grande part qu'il fait à l'observation des phénomènes physiologiques dans leurs rapports avec les phénomènes psychologiques. Une de ses études les plus remarquables est celle du rôle des sensations musculaires dans la perception du monde extérieur.

Lewes (1817-1878). — Après avoir longtemps cherché sa voie, Lewes se voua à la propagation des idées philosophiques d'Auguste Comte dont il traduisit la *Philosophie positive*, tout en répudiant sa *Politique positive*. Ce qui faisait dire de lui et de Stuart Mill, au chef du positivisme que « ses anciens prôneurs britanniques » étaient « les principaux meneurs de la conspiration du silence contre sa politique. »

Il faut noter les tendances monistes des doctrines de Lewes. Pour lui les phénomènes nerveux et les états de conscience, ne sont que les deux faces, et comme l'envers et l'endroit des mêmes faits, de même que dans la connaissance le sujet et l'objet ne sont que les deux aspects d'un même phénomène.

Darwin (1809-1882). — Bien que Charles Darwin soit surtout un naturaliste, on peut le ranger parmi les philosophes en raison de l'importance philosophique de son œuvre. D'ailleurs il n'a pas seulement écrit le livre de l'*Origine des espèces par voie de sélection naturelle*; il a laissé des études intéressantes

pour la psychologie sur l'*Expression des émotions chez l'homme et chez l'animal*.

La théorie qui a rendu célèbre Darwin est le *transformisme* dont le véritable fondateur est le naturaliste français Lamarck. (1744-1829.)

Selon Lamarck, il n'y aurait eu à l'origine qu'un petit nombre de types très simples, qui se seraient modifiés pour former les différentes espèces animales. Trois principes expliquent ce développement progressif : le *milieu*, le *besoin*, l'*habitude*. Lamarck considère l'action du milieu plutôt comme perturbatrice que comme plastique. Le milieu produit des interruptions, des hiatus, des désordres dans la progression croissante des organismes ; ce n'est pas un principe formateur. Le véritable principe formateur, indépendant du milieu est un principe d'activité interne ; c'est le *pouvoir de la vie* qui met à profit les opportunités de la nature ; et ce pouvoir de la vie agit suivant deux lois : la loi du besoin et celle de l'habitude. Dans les circonstances favorables, le besoin crée les organes, l'habitude les développe et les fortifie.

Lamarck avoue qu'il est difficile de prouver la première loi par l'observation et il donne la seconde comme preuve de la première. L'expérience établit que l'habitude développe et fortifie les organes, il s'ensuit que le besoin les crée. « On sent, dit-il, que l'oiseau de rivage qui ne se plaît point à nager et qui cependant a besoin de s'approcher des bords de l'eau pour trouver sa proie, sera continuellement exposé à s'enfoncer dans la vase. Or cet oiseau voulant faire en sorte que son corps ne plonge pas dans le liquide, fait tous ses efforts pour étendre et allonger ses pieds. Il en résulte que la longue habitude que cet oiseau et tous ceux de sa race contractent d'étendre et d'allonger continuellement leurs pieds, fait que les individus de cette race se trouvent élevés comme sur des échasses, ayant obtenu peu à peu de longues pattes nues... L'on sent encore que le même oiseau, voulant pêcher sans mouiller son corps, est obligé de faire de continuels efforts pour allonger son col ; or les suites de ces efforts habituels dans cet individu et dans ceux de sa race, ont dû, avec le temps, lui allonger singulièrement le col, ce qui est en effet constaté par le long col de tous les oiseaux de rivage... A ces exemples on pourrait joindre celui

de la forme de la girafe, animal herbivore qui, vivant dans les lieux où la terre est aride et sans herbage, se trouve obligée de brouter le feuillage des arbres et de s'efforcer continuellement d'y atteindre [1]. »

L'hypothèse de Darwin a le même point de départ que celle de Lamarck, à savoir l'idée de la production progressive et spontanée des formes organiques à partir d'un très petit nombre de types primitifs, peut-être d'un seul. « Je pense, dit Darwin, que tout le règne animal est descendu de quatre ou cinq types primitifs tout au plus, et le règne végétal d'un nombre égal ou moindre. L'analogie me conduirait même un peu plus loin, c'est-à-dire à la croyance que tous les animaux et toutes les plantes descendent d'un seul prototype [2]. »

L'originalité de la théorie de Darwin n'est pas dans l'esprit de cette théorie qui est le même que celui de la théorie de Lamarck, mais dans le principe qu'il invoque pour expliquer les transformations successives des êtres vivants. Ce principe est celui de la *sélection naturelle.*

Darwin constate d'abord les résultats obtenus dans l'élevage des bestiaux et dans la culture des plantes. Lorsque l'éleveur intelligent veut obtenir l'amélioration d'une race, il choisit les individus reproducteurs, met à part ceux chez qui il a rencontré telle ou telle qualité particulière, et il retrouve cette qualité dans tous les produits de la seconde génération. Parmi ceux-ci il choisit encore ceux qui offrent plus fortement accusée la qualité qui a fixé ses préférences ; il opère sur leurs produits comme sur les premiers, et comme les caractères individuels se transmettent et s'accumulent par hérédité, à chaque génération la qualité cherchée va sans cesse croissant et se précisant davantage. C'est ainsi qu'on a pu créer tant de races de chevaux, de bœufs, de chiens, de moutons, de pigeons, et toutes ces variétés de fleurs et d'arbres qui se trouvent dans nos serres et dans nos jardins. On peut appeler *sélection artificielle* ce procédé de perfectionnement employé par l'homme.

Mais ce que l'homme fait, pourquoi la nature ne pourrait-elle pas le faire ? Les différences accidentelles entre les individus se

1. LAMARCK. — *Recherches sur l'organisation des êtres vivants*, 57, 58.
2. DARWIN. — *De l'origine des espèces*, 689.

rencontrent dans les espèces sauvages aussi bien que dans les espèces domestiques, et fournissent une matière à la sélection naturelle dont les résultats sont autrement profonds que ceux de la sélection artificielle. Sans doute, la nature est aveugle, et on ne peut lui prêter l'intention de modifier les espèces vivantes; mais ce qu'elle n'obtient pas par dessein, elle l'obtient par l'action d'une loi nécessaire dont Darwin a fait la clef de voûte de sa théorie, et qu'il appelle la *lutte pour la vie*, ou concurrence vitale (*struggle for life*). Il se produit dans chaque espèce vivante plus d'individus que la nature ne peut en nourrir. C'est à qui saura le mieux maintenir sa place au banquet de la vie; c'est à qui luttera avec le plus d'énergie pour sa propre subsistance, soit contre les individus de son espèce ou des autres espèces, soit contre les difficultés du milieu où il se trouve. Dans cette lutte pour la vie, les plus faibles succombent, les plus forts restent et se reproduisent. Parmi leurs descendants, ceux-là à leur tour auront plus de chances de vivre, chez qui la supériorité transmise par l'hérédité sera plus fortement accusée, et c'est ainsi qu'un avantage d'abord accidentel, s'ajoutant à lui-même à chaque génération, donnera enfin naissance à une race perfectionnée.

Supposons maintenant que le milieu ambiant vienne à changer. Des individus soumis à ce régine nouveau, ceux-là seuls dont la constitution y était comme adaptée d'avance par certains caractères accidentels, pourront s'en accommoder et seront les élus de la nature. Un climat se refroidit par exemple. Les quadrupèdes qui auront les poils plus longs ou plus épais se défendront mieux contre la température nouvelle. Cette modification utile s'accumulera par l'hérédité et sera ainsi le principe non seulement d'un simple perfectionnement, mais d'une transformation de l'espèce ou plutôt de la naissance d'une espèce nouvelle. Les variétés extrêmes sont appelées espèces lorsqu'on a perdu la trace de leur origine commune, lorsque les individus restés fidèles au type primitif ont complètement disparu. Il n'est pas vrai de dire que dans l'hypothèse de Darwin l'homme descend du singe. S'il en descendait, comme il a sur lui de grands avantages, il l'aurait vaincu dans la lutte pour la vie, et le singe aurait disparu. Ce qui est vrai dans l'hypothèse, c'est que l'homme et le singe descendent d'un même type qui s'est perdu

et dont ils sont deux déviations divergentes. Le singe n'est pas l'ancêtre de l'homme, il est son cousin germain. De même les quatre embranchements du règne animal ne dérivent pas l'un de l'autre, mais ce sont des rayonnements divers d'une même souche primitive.

Il y a en faveur de ces transformations un coefficient d'une extrême importance, c'est le *temps* dont la nature dispose pour accumuler les différences. On ne peut assigner de limites au temps et par conséquent il n'y a pas de limites non plus aux effets de la sélection naturelle.

C'est avec le langage de l'enthousiasme que Darwin célèbre ces effets. « Puisque l'homme par ses moyens de sélection peut produire de si grands résultats, que ne peut faire la sélection naturelle. L'homme ne peut agir que sur des caractères visibles et extérieurs ; la nature ne s'inquiète pas des apparences, sauf dans les cas où elles sont de quelque utilité aux êtres vivants. Elle peut agir sur chaque organe interne, sur la moindre différence organique ou sur le mécanisme vital tout entier. L'homme ne choisit qu'en vue de son propre avantage, et la nature seulement en vue de l'être dont elle prend soin ; elle accorde un plein exercice à chaque organe nouvellement formé, et l'individu modifié est placé dans les conditions de vie qui lui sont les plus favorables... Les caprices de l'homme sont si changeants, sa vie est si courte ! Comment ses productions ne seraient-elles pas imparfaites en comparaison de celles que la nature peut perfectionner pendant des périodes géologiques tout entières... On peut dire par métaphore que la sélection naturelle scrute journellement à toute heure et à travers le monde entier chaque variation même la plus imperceptible, pour rejeter ce qui est mauvais, conserver et ajouter ce qui est bon, et qu'elle travaille ainsi insensiblement et en silence, partout et toujours, dès que l'opportunité s'en présente, au perfectionnement de chaque être organisé. Nous ne voyons rien de ces lentes et progressives transformations, jusqu'à ce que la main du temps les ait marquées de son empreinte en traversant le cours des âges [1]. »

Tout en proposant l'hypothèse transformiste pour expliquer l'origine des espèces, Darwin reconnaissait qu'elle était sujette

1. Darwin. — *De l'origine des espèces*, 119, 121.

aux plus graves difficultés. Beaucoup de ses disciples furent moins timides et donnèrent le transformisme comme une théorie scientifique parfaitement établie. Parmi eux, il faut citer surtout Huxley, Romanès et Wallace en Angleterre, et Hæckel en Allemagne.

Herbert Spencer. — Né à Derby en 1820, Herbert Spencer fut d'abord ingénieur; mais il ne tarda pas à se livrer entièrement à l'étude des siences et de la philosophie. Son premier ouvrage, la *Statique sociale* parut en 1850. Depuis il n'a cessé d'écrire, et ses différents ouvrages constituent aujourd'hui une véritable encyclopédie. Les principaux sont : les *Premiers principes*, les *Principes de biologie*, les *Principes de psychologie*, les *Principes de sociologie*, l'*Éducation intellectuelle, morale et physique*, l'*Introduction à la science sociale*, les *Bases de la morale évolutionniste*, l'*Individu contre l'État*, et plusieurs volumes d'*Essais*. La plupart de ces ouvrages ont été traduits par MM. Ribot, Espinas, Burdeau, Cazelles et de Varigny. Dans tous, le but de Spencer est d'apporter des preuves à la *philosophie de l'évolution*.

Antécédents de l'évolutionisme. — L'idée d'évolution entendue dans une acception large n'est pas nouvelle, on peut même la faire remonter jusqu'aux premiers sages. Les physiciens d'Ionie expliquaient l'univers par les transformations successives d'un ou de plusieurs éléments primitifs. Les grandes philosophies grecques ont presque toutes fait une part à l'évolution dans leurs cosmogonies. Les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Alexandrins sont plus ou moins évolutionistes. Un grand nombre de philosophes et de savants modernes ont repris cette conception. Bacon et Pascal y ont souvent recours. « Toute la suite des hommes, dit l'auteur des *Pensées*, doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » Leibnitz lui fait jouer un rôle important dans l'ensemble de son système. A la fin du XVIIIe siècle, une idée voisine de l'idée d'évolution est accueillie par la plupart des esprits, et trouve son expression dans beauconp d'œuvres de l'époque : c'est l'idée de *progrès*. Turgot et Concordet en furent surtout les ardents défenseurs. Avec Laplace et son hypothèse sur l'origine du monde planétaire, les transformistes Lamarck et Darwin, et Auguste Comte, dont la philosophie positive est

toute pénétrée de l'idée d'évolution, nous touchons à l'évolutionisme. Leurs doctrines préparent directement celle de Spencer.

L'évolutionisme de Spencer — L'œuvre de Spencer est une vaste synthèse où sont venues se fondre beaucoup d'idées courantes dans la philosophie et la science. Spencer a pris conscience des tendances plus ou moins avouées d'un grand nombre de penseurs contemporains, et il s'est appliqué à dégager de ces tendances une philosophie scientifique. Pour Laplace, l'évolution est la loi de la formation originelle de notre monde planétaire. Pour Lamarck et Darwin, elle est la loi de la nature vivante. Pour Spencer, elle est la loi de toutes choses. *Matière, vie, pensée, tout évolue.*

L'évolution, c'est le passage de l'homogène à l'hétérogène, du simple au complexe, de l'indéfini au défini, par des différenciations et des intégrations successives. La théorie de Laplace, est une première application de la loi d'évolution. A l'origine l'univers était une masse confuse et homogène; elle s'est lentement divisée et différenciée, jusqu'à ce qu'elle ait donné naissance à notre système solaire, composé d'astres bien distincts, mais solidaires les uns des autres. « Le monde s'est formé à l'origine, dit Spencer, en passant de l'homogénéité confuse à l'hétérogénéité coordonnée. » L'étude du globe terrestre en est une preuve. « L'histoire de la terre, telle que la révèle la structure de sa croûte solide, nous ramène à cet état de fusion qu'implique l'hypothèse nébulaire. » D'abord en ignition la terre s'est refroidie progressivement, et de ces refroidissements progressifs sont sorties les différentes couches de terrain, la grande variété des minéraux qui les constituent, les continents, les mers et tous les phénomènes physiques.

Un jour, une action chimique plus complexe que les autres a produit la vie sous sa forme la plus rudimentaire, (*générations spontanées*). Le protoplasma primitif ne contient aucun élément qui ne soit dans la nature brute; toute la différence est dans un degré de plus de composition. A mesure que le protoplasma se développe, il se divise de plus en plus, et plus grande est la diversité de ses éléments, plus frappante est l'unité qui les coordonne, et plus s'accroît leur dépendance réciproque. Il y a toujours différenciation et intégration. Ainsi s'est développée la vie végétale et la vie animale. L'apparition du système ner-

veux parmi les organes de la vie animale marque une époque importante. Le système nerveux domine les autres organes, centralise leurs actions, et c'est par son perfectionnement surtout que se fait le progrès de l'animalité.

Dans un temps qui précède l'histoire, après des essais innombrables, l'humanité est issue de l'animalité. L'automatisme des réflexes est devenu peu à peu l'*instinct* qui n'est qu'un réflexe composé et consolidé ; l'instinct se perfectionnant a donné la mémoire; la mémoire amena la réflexion, la comparaison et insensiblement les plus hautes facultés intellectuelles. En même temps l'esprit humain se complétait par l'avènement des sentiments et de la volonté. Alors seulement a été constituée la personnalité telle que nous l'avons aujourd'hui. Il en est de l'esprit de l'homme comme des formes organiques ; il s'est compliqué et diversifié de plus en plus dans son évolution. La nature et la pensée humaine nous apparaissent maintenant comme deux mécanismes qui s'accordent parfaitement, mais l'adaptation du cerveau humain et par conséquent de la pensée humaine à la nature a été l'œuvre des siècles. Le procédé essentiel de cette évolution, comme de l'évolution organique, c'est avec l'*hérédité* qui fixe les résultats acquis la *sélection naturelle* qui se produit sous l'action de la *concurrence vitale*. Il y a lutte pour la vie, disait Darwin, entre les êtres de la nature, et ceux-là seuls persévèrent dans l'existence et se développent, qui sont le mieux adaptés à leur milieu. Il y a aussi lutte pour la vie, dit Spencer entre les idées, et celles-là seules survivent au conflit, qui sont conformes aux rapports naturels des choses ; tôt ou tard la vérité l'emportera sur l'erreur.

Sous quelque aspect qu'on considère l'histoire de l'humanité, on y trouve cette loi de l'évolution. Les sociétés, les sciences, les arts, la morale, sont régis par elle. A l'origine les sociétés forment des ensembles homogènes d'individus qui ont mêmes facultés et mêmes fonctions ; chacun d'eux est guerrier, pêcheur, chasseur et constructeur. Bientôt les gouvernants se distinguent des gouvernés. Dans la suite s'établit la séparation des pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire. Le travail se divise de plus en plus sans nuire à la solidarité et à l'unité sociales qui croissent au contraire avec l'hétérogénéité des fonctions. Les sciences et les arts nous offrent le même spectacle. Les premiers

savants rêvaient une science universelle, et l'art primitif enveloppait tous les arts. C'est progressivement que se sont constitués des sciences particulières et des arts distincts. Veut-on un exemple? L'*Iliade* ne remonte pas bien haut dans l'histoire de l'humanité, et pourtant on y trouve une théologie, une cosmogonie, de l'histoire, une législation, une morale, des éléments de poésie lyrique, dramatique et épique, qui donneront plus tard naissance à autant de genres différents les uns des autres. C'est encore à l'aide de l'évolution que Spencer cherche à expliquer les idées morales. Il est nécessaire qu'étant donnée la vie de l'homme en société, de l'égoïsme naisse le désintéressement et que par l'hérédité les sentiments vraiment moraux deviennent de plus en plus prédominants. L'idéal moral se réalise par la seule action des lois nécessaires de la nature, c'est le dernier terme de l'évolution.

Tout ce qui est du domaine de la science, tout ce qui est connaissable est soumis à la loi de l'évolution. Mais au-dessus de ce domaine, il y en a un autre réservé aux religions, c'est celui de l'absolu ou de l'*inconnaissable*, dont nous ne savons qu'une chose, c'est qu'il est. « La croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence, dit Spencer, est la plus abstraite de toutes les croyances que toutes les religions possèdent en commun. Elle n'a rien à redouter de la logique la plus inexorable. Voilà donc une vérité dernière de la plus grande certitude possible, une vérité sur laquelle toutes les religions s'accordent entre elles, et s'accordent également avec la science, c'est que la puissance dont l'univers est la manifestation, est impénétrable. » Et ailleurs : « Bien qu'on ne puisse connaître l'absolu en aucune façon et à aucun degré, si l'on prend le mot connaître au sens strict, nous voyons pourtant que l'existence de l'absolu est une donnée nécessaire de la conscience ; que tant que la conscience dure, nous ne pouvons un seul instant nous débarrasser de cette donnée, et qu'alors la *croyance* qui y a son fondement, a une certitude supérieure à toutes les autres.[1] »

Appréciation du transformisme et de l'évolutionisme. — La faveur que les doctrines transformistes et évolutionistes

1. *Premiers principes*, 164.

ont rencontrée chez un grand nombre d'esprits ne doit pas nous en dissimuler les défauts. D'ailleurs le beau temps du transformisme et de l'évolutionisme semble passé, et chaque jour les découvertes des savants et les arguments des philosophes en emportent quelques lambeaux. Sans entrer dans l'examen critique des différentes théories qu'embrassent ces hypothèses, contentons-nous de quelques observations générales.

Remarquons d'abord l'exagération erronée du pouvoir de l'habitude et du besoin dans le transformisme de Lamarck. Que le besoin et l'habitude développent des organes qui existent, c'est un fait d'expérience; mais qu'ils puissent produire de nouveaux organes, cela n'a jamais été constaté. De plus en vertu de la loi des corrélations organiques, il faut, dans l'hypothèse, admettre qu'un nouvel organe se créant, tous les autres subissent des transformations analogues. Par exemple l'animal qui échangera ses branchies pour des poumons, devra aussi échanger ses écailles contre des plumes ou des poils, sinon son adaptation à de nouvelles conditions d'existence sera incomplète et sa mort deviendra inévitable. Il est difficile de ne point traiter de chimère une telle supposition. Le fait du développement des organes par l'exercice ne conduit en aucune manière à doter les besoins ou les efforts du pouvoir de créer de nouveaux organes. « Quiconque, dit Cuvier, ose avancer sérieusement qu'un poisson, à force de se tenir au sec, pourrait voir ses écailles se fendiller et se changer en plumes, et devenir lui-même un oiseau, ou qu'un quadrupède, à force de pénétrer dans des voies étroites, de se passer à la filière, pourrait se changer en serpent, ne fait autre chose que de prouver la plus profonde ignorance de l'anatomie[1]. »

Le transformisme de Darwin est-il plus solide que celui de Lamarck? Il faut d'abord observer que les raisons alléguées par Darwin ne vont qu'à établir la possibilité de la sélection naturelle. En accordant à Darwin le principe qu'il invoque, on lui aura accordé que son explication du perfectionnement des espèces est théoriquement acceptable, mais il n'en résulte nullement qu'elle doive être préférée à toute autre comme la meilleure et la seule vraie. Mais faut-il faire à Darwin cette conces-

1. Cuvier. — *Anatomie comparée*, 100.

sion? L'analogie sur laquelle il s'appuie est-elle fondée? Ne prête-t-il pas à son principe une efficacité contestable?

Toute la théorie repose sur l'analogie entre la sélection naturelle et la sélection artificielle. Or cette analogie est ce qu'il y a de plus hypothétique. La sélection artificielle est une œuvre intelligente, réfléchie et calculée. Pour faire une race douée de telle qualité déterminée, il ne suffit pas de lui donner pour père un individu qui offre la première ébauche de cette qualité, il faut l'unir à une mère en qui se rencontre la même qualité, autrement cette qualité s'affaiblit dès la seconde génération et disparaît à la troisième ou à la quatrième. Ce double choix est nécessaire non seulement au début, mais à chaque génération, et c'est à cette condition que se précisera le caractère que l'on veut perpétuer dans une race. Pour que la sélection naturelle obtînt le même résultat, il faudrait que la nature, elle aussi, fût capable de choix, mais la nature est aveugle. C'est sous l'influence d'un instinct irréfléchi que se font les unions entre les êtres vivants. Comment admettre qu'un animal dont la constitution offre quelque particularité utile, ira chercher et découvrir dans son espèce un autre individu doué du même avantage? Et en supposant qu'une telle recherche et une telle rencontre aient lieu, comment admettre qu'elles se renouvellent à la seconde génération, à la troisième et ainsi de suite, ce qui est nécessaire pour produire et fixer une variété. Pour qui regarde de quelles manières opposées les naissances animales sont préparées par l'homme intelligent et la nature aveugle, il est clair que si l'homme travaille à la formation des races, la nature travaille à la fixité des espèces.

D'ailleurs l'homme n'a jamais pu transformer une espèce en une autre espèce. La sélection artificielle a produit des variétés dont les différences sont très frappantes, jamais elle n'a produit une espèce nouvelle. Avec un père et une mère de l'espèce chien, l'industrie humaine a créé de nombreuses variétés, jamais elle n'a obtenu un autre animal qu'un chien, soit un chat ou un loup. Les produits hybrides sortis de l'union de deux espèces voisines sont le plus souvent stériles dès la première génération et n'ont jamais dépassé la quatrième. Unis avec une des espèces d'où ils proviennent, ils perdent rapidement leurs caractères propres et finissent par se confondre avec elle.

De plus, si haut qu'on remonte vers l'origine de notre période géologique, les espèces actuelles n'ont pas changé dans un seul de leurs caractères essentiels. Des espèces ont disparu, aucune de celles qui sont restées n'a subi de transformations. Les descriptions des premiers naturalistes nous les montrent toutes identiques dans leur organisation à ce qu'elles sont aujourd'hui. Or si les types spécifiques d'animaux actuellement vivants se sont conservés si longtemps sans altération, si la sélection naturelle sous l'action de la concurrence vitale, n'a produit, de mémoire humaine, aucune modification essentielle, de quel droit les transformistes de l'école de Darwin lui accordent-ils une si grande puissance?

Il est vrai que les faits de la période géologique actuelle ont à leurs yeux peu de valeur. Les soixante ou soixante-dix siècles dont nous pouvons parler ne sont rien, comparés à l'éternité de la nature. Mais si pendant ce temps la sélection naturelle n'a rien fait, on suppose gratuitement qu'avec un temps indéfiniment prolongé elle peut faire quelque chose. D'ailleurs la paléontologie n'offre aucune trace de transformations d'espèces dans les périodes géologiques qui ont précédé la nôtre. Les révolutions que notre globe a subies n'ont pas altéré essentiellement les types primitifs. Les espèces ont conservé leur stabilité jusqu'à ce que des conditions nouvelles aient rendu leur existence impossible; alors elles ont disparu, mais elles ne se sont pas modifiées.

Il faut bien reconnaître que l'ensemble des faits fournis par l'histoire de la vie telle qu'on a pu jusqu'ici la faire, n'offre aucun argument sérieux et définitif en faveur du transformisme. Mais admettons que les espèces se transforment; supposons qu'on ait retrouvé les innombrables intermédiaires nécessaires pour donner gain de cause à la doctrine de Darwin, il resterait à expliquer la plasticité des êtres vivants. Comment sont-ils capables de s'adapter aux conditions de leur existence? Comment peuvent-ils se développer régulièrement sous les diverses influences qu'ils subissent? Cette plasticité offre au plus haut degré le caractère de la finalité. Il faut y reconnaître une intelligence qui, n'étant point dans l'animal, doit être hors et au-dessus de lui, dans une Providence qui dirige les êtres vivants vers une fin qu'ils ignorent.

Quant à l'hypothèse évolutioniste, elle est encore moins susceptible de preuves que le transformisme. Quelque longue qu'on suppose la vie future de l'humanité, les documents manqueront toujours pour vérifier la loi de l'évolution dans le domaine sans limite que lui assigne Spencer. A force de travail patient et de hasards heureux, les évolutionistes ont découvert des apparences de transition possible entre certaines formes inorganiques ou organiques. Mais comment retrouver les innombrables intermédiaires qui seraient nécessaires pour faire une histoire du monde conforme à leur hypothèse?

D'autre part, est-il possible d'admettre, avec Spencer, l'évolution des choses sans causes finales? Qui dit évolution, développement, marche en avant, progrès, dit tendance, direction, ordre. C'est ainsi que l'entendaient Aristote et Leibnitz qui ne séparaient pas l'évolution de la finalité. Le mouvement laissé à lui-même sans rien qui le dirige et l'ordonne, est indifférent à produire telle combinaison plutôt que telle autre. Il faut d'ailleurs une cause, un premier moteur au mouvement de la masse nébulaire et chaotique d'où sont sorties toutes choses. Il faut aussi une cause à cette masse si informe qu'on la suppose. Spencer a beau multiplier les intermédiaires, amoindrir jusqu'à l'infini les différences des choses, ces différences existent. Qu'elles soient petites ou qu'elles soient grandes, il faut en rendre compte. L'être ne peut venir du néant, la vie de la matière et du mouvement, la pensée de la vie, l'intelligence de la pure sensation. Si elle n'admet un principe supérieur qui produit et guide l'évolution, l'hypothèse évolutioniste est une explication du supérieur par l'inférieur, du plus par le moins, de l'ordre par le désordre, de l'être par le néant; c'est une explication antiscientifique.

En ce qui concerne la morale, elle n'est plus dans l'hypothèse de Spencer qu'une physique des mœurs. La première condition manque à la morale évolutioniste pour qu'elle soit une morale : le libre arbitre. Le bon sens se refuse à comprendre qu'il y ait une morale possible pour l'être qui n'est pas libre, qu'il y ait « un devoir sans pouvoir. » En outre la métamorphose de l'égoïsme en désintéressement par de lentes transformations est chimérique. L'impératif catégorique du devoir ne peut jamais sortir des suggestions du plaisir et de

l'intérêt. Quant à l'hérédité, sans nier qu'elle puisse être un facteur dans la moralité, elle n'y joue pas le rôle important que lui attribue Spencer. L'influence de l'hérédité est loin d'être déterminée, elle est irrégulière, pleine d'exceptions et de caprices. Il est particulièrement difficile d'établir quelques lois relatives à l'hérédité intellectuelle et morale; car comment dégager ce qu'on doit lui rapporter de ce qui revient à l'initiative personnelle et à l'éducation?

L'évolutionisme reste donc une hypothèse, séduisante peut-être, mais invérifiable et absolument inadmissible sans la croyance en un Dieu créateur et Providence. « Avec Dieu à l'origine de l'être, dit très justement Mgr d'Hulst, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en soutenir le mouvement, l'évolution est possible, et ce n'est plus qu'une question de fait. Sans Dieu (entendons : sans un Dieu transcendant et distinct du monde), tout est absurde, tout est inexplicable, et l'évolution plus que le reste. »

Ouvrages à consulter

Adam. — *Philosophie de François Bacon.*

Blanc. — *Histoire de la philosophie.*

Boutroux. — *Études d'histoire de la philosophie.*

Caro. — *Philosophie et philosophes.*

Carrau. — *Étude sur l'évolution.* — *La philosophie religieuse en Angleterre.*

Cochin. — *L'évolution et la vie.*

Collins. — *La philosophie de Herbert Spencer.*

Compayré. — *Hume.*

Dewaule. — *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine.*

Fonsegrive. — *François Bacon.*

Fouillée. — *Histoire de la philosophie.* — *Critique des systèmes de morale contemporains.*

Godron. — *De l'espèce et des races.*

Guyau. — *La morale anglaise contemporaine.*

De Hertling. — *Locke et l'école de Cambridge.*

Huxley. — *Hume.*

Janet. — *Les causes finales.*

Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie.*

Kuno Fischer. — *Histoire de la philosophie moderne.*

Lechartier. — *David Hume moraliste et sociologue.*

Lyon. — *La philosophie de Hobbes.* — *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.*

De Margerie. — *Théodicée.*

Marion. — *Locke, sa vie, son œuvre.*

De Nadaillac. — *L'homme et le singe.*

Penjon. — *Précis de l'histoire de la philosophie.* — *L'idéalisme en Angleterre.*

Ravaisson. — *La philosophie en France au XIXe siècle.*

Ribot. — *La psychologie anglaise contemporaine.*

Roure. — *Doctrines et problèmes.*

F. Thomas. — *La philosophie de Gassendi.*

Weber. — *Histoire de la philosophie européenne.*

TROISIÈME PARTIE

KANT ET LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

Ce fut la doctrine de Leibnitz systématisée par Wolf (1679-1754), professeur de mathématiques et de philosophie à l'Université de Halle, qui régna en Allemagne pendant la plus grande partie du XVIIIe siècle. Kant fut d'abord un disciple de Wolf; mais lorsqu'il eut élaboré et publié son propre système, son influence devint prépondérante. Après avoir exposé les doctrines kantiennes, nous résumerons l'histoire de la philosophie allemande au XIXe siècle.

I — KANT (1724-1804)

Vie et œuvres de Kant. — Caractère général de la philosophie de Kant. — I. Critique de la raison pure. — *A*. Critique de la sensibilité ou esthétique transcendantale. — *B*. Critique de l'entendement, ou analytique transcendantale. — *C*. Critique de la raison ou dialectique transcendantale. — Paralogisme de la raison pure. — Antinomies de la raison pure. — Idéal de la raison pure. — II. Critique de la raison pratique. — Postulats de la raison pratique. — III. Critique du jugement. — Influence de Kant.

Vie et œuvres de Kant. — On connaît le portrait que fait Michelet du fameux philosophe de Kœnigsberg. « Au fond des mers du Nord, il y avait alors (en 1789) une bizarre et puissante créature, un homme, non, un système, une scolastique vivante; hérissée, dure, un roc, un écueil taillé à pointe de diamant dans le granit de la Baltique. Toute philosophie avait touché là, s'était brisée là. Et lui, immuable. Nulle prise au monde extérieur. On l'appelait Emmanuel Kant; lui il s'appelait Critique. Soixante ans durant, cet être tout à fait abstrait, sans rapport humain, sortait juste à la même heure, et sans parler à personne

accomplissait pendant un nombre donné de minutes, précisément le même tour, comme on voit aux vieilles horloges des villes, l'homme de fer sortir, battre l'heure, et puis rentrer... » Ne retenons de ce portrait qu'une chose, c'est que la vie de Kant fut une vie très régulière, toute de travail et de réflexion, où il ne faut chercher d'autres événements importants que les cours du philosophe et la publication de ses ouvrages.

Né à Kœnigsberg en 1724, Kant fit ses études dans l'Université de sa ville natale, et après avoir rempli pendant neuf ans les fonctions de précepteur dans diverses familles du voisinage, il y rentra en 1755 comme *privat-docent*. Il y enseigna la logique, la métaphysique, la morale, les mathématiques, l'astronomie, la physique, la géographie générale et l'anthropologie. Il était alors un disciple de Wolf et par conséquent de Leibnitz. La lecture de Hume le détacha du dogmatisme métaphysique. « Ce fut Hume, nous dit-il, qui le premier me réveilla de mon sommeil dogmatique, et donna à mes recherches dans le champ de la philosophie spéculative une direction nouvelle. » On s'en aperçut aux idées exposées dans la thèse qui lui valut eu 1770, le titre de professeur titulaire. Cette thèse était intitulée : *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*. On y trouve déjà sa théorie idéaliste de l'espace et du temps. Une autre influence s'ajouta à celle de Hume, ce fut l'influence de Rousseau dont Kant lut avidement les ouvrages qui lui apprirent, dit-il, à ne pas mépriser les inclinations naturelles de l'homme, et le passionnèrent pour les questions morales. A partir de ce temps Kant ne cessa plus de produire jusqu'à sa mort, en 1804.

Ses trois principaux ouvrages sont : la *Critique de la raison pure*, 1781 ; la *Critique de la raison pratique*, 1788 ; et la *Critique du jugement*, 1790. Parmi les autres, il faut signaler : les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science*, la *Base d'une métaphysique des mœurs*, les *Principes métaphysiques de la science de la nature*, les *Principes métaphysiques de la théorie du droit*, la *Religion dans les limites de la pure raison*.

Caractère général de la philosophie de Kant. — La philosophie de Kant peut se nommer d'un mot : le *criticisme*. Kant entreprend après beaucoup d'autres, d'examiner le grand problème de la raison, mais en se plaçant au point de vue cri-

tique. Il compare la révolution qu'il essaye en philosophie à celle qu'avait faite Copernic en astronomie. « Voyant qu'il ne pouvait expliquer les mouvements du ciel en admettant que les astres tournaient autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne, et que les astres demeurent immobiles. » Il faut de même déplacer le centre de la connaissance. « On avait admis jusqu'ici que nos connaissances devaient se régler sur les objets, que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux en supposant que les objets se règlent sur nos connaissances. » Ce n'est pas dans les choses qu'il faut chercher la raison des lois de la pensée, comme le croient tous les dogmatiques et en particulier Descartes et Leibnitz, c'est dans la pensée qu'il faut chercher la raison des choses.

Deux questions principales se posent à l'esprit humain : que pouvons-nous savoir ? Que devons-nous faire? En tant qu'elle donne la solution de la première, la raison s'appelle *raison pure;* en tant qu'elle donne la solution de la seconde, elle porte le nom de *raison pratique;* d'où les deux grands ouvrages de Kant : la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique.*

La *Critique de la raison pure* est d'abord une réponse à Hume et aux empiriques; elle est ensuite une négation du dogmatisme métaphysique. Il y a dans l'esprit humain des idées et des vérités nécessaires et universelles. L'expérience est impuissante à les donner; il faut donc les rapporter à une faculté supérieure: la raison. Mais quelle est la valeur de la raison? quelle est d'une manière générale la valeur de nos facultés? Nous pouvons, dit Kant, connaître les choses comme elles nous apparaissent, nous ne pouvons les connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes. Nous pouvons connaître les *phénomènes*, nous ne pouvons connaître les *noumènes*, c'est-à-dire les substances, les réalités qui se cachent sous les phénomènes. L'esprit nécessairement renfermé en lui-même n'a pas le droit de conclure du sujet à l'objet, de l'apparence à la réalité.

Mais si la science des réalités objectives nous est interdite, la foi morale nous reste. La raison pratique a la primauté sur la raison pure. En fondant sur le devoir les grandes vérités métaphysiques, Kant substitue au dogmatisme spéculatif toujours

menacé par les arguments empiriques ou sceptiques, des croyances qui, liées à la moralité, lui paraissent inébranlables.

I. — Critique de la raison pure. — Une connaissance *à priori*, c'est-à-dire indépendante de l'expérience est-elle possible ? Telle est la question qui divise les empiristes et les rationalistes. Les premiers nient cette possibilité, les seconds l'affirment. Toute connaissance se ramenant à un jugement, pour y répondre il faut distinguer deux sortes de jugements : les jugements *analytiques* ou explicatifs dans lesquels l'attribut est contenu dans le sujet, et les jugements *synthétiques* ou extensifs dans lesquels l'attribut est ajouté au sujet qui ne le contient pas, et qui enrichissant nos connaissances intéressent tout particulièrement la science. Les jugements analytiques sont tous *à priori*. La plupart de nos jugements synthétiques sont de toute évidence *à posteriori*, puisque l'expérience suffit à en rendre compte. Mais *y-a-t-il des jugements synthétiques à priori*? On ne peut douter de leur existence si l'on considère la nature de toutes les propositions mathématiques et des principes des différentes sciences. Par exemple, lorsque nous affirmons que tout phénomène a une cause, c'est là une synthèse, puisque l'attribut : avoir une cause, n'est pas le résultat de l'analyse du sujet ; et cette synthèse est *à priori*; ses caractères de nécessité et d'universalité la rendent absolument irréductible à l'expérience, qui est de sa nature contingente et particulière. Mais il faut expliquer l'origine et la valeur de ces jugements synthétiques *à priori*. Comment sont-ils possibles? Tel est l'objet de la *Critique de la raison pure*. Trois facultés concourent à la formation de nos connaissances : la sensibilité, l'entendement et la raison. La critique de la raison pure doit comprendre la critique de ces trois facultés.

A. **Critique de la sensibilité, ou esthétique trancendantale**[1]. — La sensibilité pour Kant, est une faculté purement réceptive ; c'est la faculté de recevoir l'impression des objets. Elle est *externe* ou *interne*, selon qu'elle s'exerce par les sens proprement dits, ou le sens intime autrement dit la

1. Transcendantal dans le langage de Kant est synonyme d'*à priori*. L'esthétique transcendantale, c'est l'étude des *formes à priori* de la sensibilité, comme l'analytique transcendantale est l'étude des *concepts à priori* de l'entendement.

conscience. Mais les intuitions de la sensibilité contiennent autre chose que les éléments individuels et variables de la sensation ou du phénomène de conscience. On y trouve deux *formes* constantes et universelles : l'*espace* et le *temps*. Nous localisons nécessairement nos sensations dans l'espace, tous nos phénomènes de conscience dans le temps. L'espace est la forme de la sensibilité externe, le temps est la forme de la sensibilité interne, et indirectement de la sensibilité externe, puisque les sensations n'existent pour nous qu'autant que nous en avons conscience. Et ces formes sont *à priori*, puisqu'elles sont indépendantes de l'expérience qui les suppose. Si elles étaient *à posteriori* il faudrait dire que les sciences mathématiques qui ont en elles leurs fondements sont *à posteriori* elles-mêmes; mais elles sont *à priori*, donc aussi ces formes qui seules les rendent possibles.

La conséquence, c'est que nous percevons les objets, non tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels qu'ils nous apparaissent. Cette apparence tient à notre constitution mentale; si elle était différente, différente aussi serait pour nous l'apparence des choses. Telle est la théorie kantienne de l'*idéalité de l'espace et du temps*.

B. **Critique de l'entendement ou analytique transcendentale**. — L'entendement est la faculté de juger. Il faut que les données de l'expérience déjà revêtues des formes de l'espace et du temps, soient reliées entre elles par des rapports. C'est l'œuvre de l'entendement qui transforme en jugements les intuitions de la sensibilité. Ici encore il faut séparer ce qui est *à priori* de ce qui ne l'est pas. C'est l'analyse des jugements qui permet seule de dégager des données empiriques les notions pures de l'entendement. Pour Kant, il y a autant de ces notions qu'il y a de jugements. Or l'ancienne logique distingue quatre espèces de jugements, suivant que l'on considère la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité;* et dans chacune de ces espèces trois formes de jugements; au total donc, douze sortes de jugements.

1° Au point de vue de la quantité, les jugements *universels*, *particuliers* et *singuliers*.

2° Au point de vue de la qualité, les jugements *affirmatifs*, *négatifs* et *limitatifs*.

3° Au point de vue de la relation, les jugements *catégoriques*, *hypothétiques* et *disjonctifs*.

4° Au point de vue de la modalité, les jugements *problématiques, assertoriques* et *apodictiques*.

D'où douze *catégories*, ou notions, ou concepts *à priori* auxquels l'esprit soumet (subsume dans le langage de Kant) les intuitions de la sensibilité : les catégories d'*unité*, de *pluralité* et de *totalité* relatives à la quantité; les catégories de *réalité*, de *négation* et de *limitation* relatives à la qualité ; les catégories de *substance* et de *mode*, de *cause* et d'*effet*, d'*action* et de *réaction* relatives à la relation; enfin celles de *possibilité*, d'*existence* et de *nécessité* relatives à la modalité.

Ces catégories universelles et nécessaires sont donc *à priori*, mais ne sont que des formes. Suivant l'expression de Kant, sans les concepts de l'entendement les intuitions de la sensibilité sont aveugles, mais sans les intuitions de la sensibilité les concepts de l'entendement sont vides. Et ces formes sont subjectives comme celles de la sensibilité. De ce que les choses nous apparaissent sous les formes de la quantité, de la qualité, de la causalité..., il ne s'ensuit nullement qu'il en soit ainsi dans la réalité; ces formes « ne servent pour ainsi dire, qu'à épeler les phénomènes, afin de pouvoir les lire comme expérience », et nous n'avons pas le droit de conclure de l'ordre des phénomènes à l'ordre des noumènes.

Remarque : le schématisme transcendantal. — Comment la synthèse des données empiriques et des catégories est-elle possible? Comment peut-on ramener la multiplicité des intuitions à l'unité du concept? Il faut un troisième terme qui serve d'intermédiaire, « qui soit homogène d'un côté à la catégorie, de l'autre au phénomène, et qui rende possible l'application de la première au second. » Ce moyen terme, c'est le *temps*. Comme forme de la sensibilité, le temps est de la même nature que le phénomène, comme forme *à priori* il est de même nature que les catégories. C'est par une détermination transcendantale du temps que se fait la synthèse des données empiriques et des catégories. A chaque catégorie répond une modification de l'intuition du temps que Kant appelle *schème*, et qui sans être une image est pourtant l'œuvre de l'imagination. L'imagination dessine pour ainsi dire dans le temps certaines

formes qui s'appliquent toujours aux phénomènes considérés sous telle ou telle catégorie, et détermine ainsi les rapports qui rendent possible le passage de la sensibilité à l'entendement. Quel est par exemple le schème correspondant aux catégories de la quantité? Comment, en d'autres termes, peut-on représenter la quantité? C'est en imaginant une *succession* d'unités que l'on parcourt dans la suite du temps. Arrête-t-on le mouvement dès le commencement? on a l'unité. Si on le continue, on a la pluralité, si on le représente illimité, on a la totalité. Le schème correspondant à la qualité c'est la représentation du *contenu* du temps. Le schème correspondant à la relation, c'est la représentation de l'*ordre* du temps. Le schème correspondant à la modalité, c'est la représentation d'un rapport avec l'*ensemble* du temps. C'est la réunion de ces schèmes qui porte dans la philosophie de Kant le nom de *schématisme transcendantal*.

C. **Critique de la raison ou dialectique transcendantale**. — La raison proprement dite termine l'œuvre de la pensée, en l'élevant à la plus haute unité possible. Par la raison nous sommes naturellement conduits à trois idées transcendantales : l'idée de l'*âme*, conçue comme substance des phénomènes qui se passent en nous, l'idée du *monde*, conçu comme totalité des phénomènes, l'idée de *Dieu*, conçu comme raison dernière de la possibilité de toute existence. Toutes nos connaissances viennent converger à ces trois idées auxquelles correspondent trois spéculations métaphysiques : la *psychologie rationnelle,* la *cosmologie rationnelle* et la *théologie rationnelle*.

Que valent ces trois idées? Elles ne sont pour Kant que des exigences de notre esprit, et c'est la grande illusion des métaphysiciens de croire à des réalités correspondantes. Si l'on attribue une valeur objective à l'idée d'âme on commet le *paralogisme de la raison pure*. Si on attribue une valeur objective à l'idée du monde, on s'embarrasse dans les *antinomies de la raison pure*. Si on attribue une valeur objective à l'idée de Dieu ou prend l'*idéal de la raison pure* pour une réalité.

Paralogisme de la raison pure. — La psychologie rationnelle, en affirmant l'existence substantielle de l'âme fait un paralogisme. Nous n'avons pas de l'âme une connaissance

intuitive et immédiate. L'âme se voit dans le temps, elle n'est pour elle-même qu'un phénomène. La substance âme, comme la substance corps, est la résultante des formes de l'entendement qui ramène à l'unité de la pensée la multiplicité des phénomènes. Nous n'avons aucun droit de conclure du *moi phénoménal* au *moi nouménal*, de l'unité et de l'identité formelles de la pensée à l'existence d'une substance une et identique. « Il n'y a, dit Kant, aucune psychologie rationnelle comme *doctrine*, qui ajoute quelque chose à la connaissance de nous-mêmes, mais seulement comme *discipline*, laquelle met dans le champ de la connaissance des bornes infranchissables à la raison spéculative pour l'empêcher, d'une part, de se livrer au pur matérialisme, d'autre part de se laisser entraîner au fanatisme d'un spiritualisme inapplicable en cette vie. »

Antinomies de la raison pure. — Il en est de même de l'idée du monde conçu comme totalité des phénomènes. Si nous voyons dans cette idée autre chose qu'un moyen de systématiser nos sensations, et si nous lui attribuons une valeur objective, nous tombons dans des *antinomies* insolubles dont la thèse et l'antithèse peuvent également se soutenir. Voici les quatre principales correspondant aux quatre catégories :

1. Dans la catégorie de la quantité. — Le monde est limité dans le temps et dans l'espace. — Le monde n'a de limites ni dans le temps ni dans l'espace.

2. Dans la catégorie de la qualité. — La matière est composée d'éléments simples et indivisibles. — Il n'y a pas d'éléments simples et la matière est divisible à l'infini.

3. Dans la catégorie de la relation. — Il y a une cause première. — La série des causes secondes remonte à l'infini.

4. Dans la catégorie de la modalité. — Il y a un être nécessaire. — Il n'y a que des êtres contingents dans une dépendance réciproque.

Idéal de la raison pure. — La théologie rationnelle prétend démontrer l'existence de Dieu ; mais les preuves métaphysiques qu'elle en donne n'ont aucune valeur. Dans ces preuves l'esprit humain essaye de s'élever à Dieu en s'appuyant sur l'un des trois principes d'identité, de causalité et de finalité. De là trois preuves : la preuve *ontologique* fondée sur le principe d'identité, la preuve *cosmologique* fondée sur le principe

de causalité et la preuve *physico-téléologique* fondée sur le principe de finalité. Or la preuve cosmologique qui repose uniquement sur une nécessité de notre esprit, la nécessité de s'arrêter dans la série des causes à une cause première, se ramène en définitive à la preuve ontologique. Mais celle-ci est un paralogisme, puisqu'elle tire d'une notion tout idéale une existence réelle. Reste la preuve physico-téléologique ou des causes finales. Mais d'abord cette preuve conclut à l'existence d'une intelligence supérieure à l'homme, non à l'existence de l'être parfait. Ensuite et surtout elle suppose la valeur objective du principe de finalité; or ce principe comme tous les autres n'a qu'une valeur subjective.

La dialectique transcendantale est donc la condamnation de toute spéculation métaphysique; et la conclusion de la *Critique de la raison pure*, c'est que « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. » Notre connaissance ne peut donc dépasser les bornes de l'expérience, et les jugements synthétiques *à priori* tout légitimes et nécessaires qu'ils soient, n'autorisent pas la raison à sortir d'elle-même et du monde des phénomènes. La chose en soi, le *noumène* est hors de ses prises. Tel est dans ses grandes lignes l'*idéalisme transcendantal* de Kant.

II. — Critique de la raison pratique. — La nature humaine n'est pas toute entière dans la pensée; elle doit agir. La *Critique de la raison pure* a répondu à cette question : que pouvons-nous savoir? Il faut répondre aussi à ces autres questions : que devons-nous faire, et que pouvons-nous espérer? La *Critique de la raison pratique* nous donne cette réponse.

Le devoir. Autonomie de la volonté. — La donnée fondamentale de la raison pratique, c'est la loi morale, c'est le devoir. Les philosophes font en général reposer la morale sur l'idée du souverain bien. Il existe pour l'homme, disent-ils, une fin à laquelle les autres fins se subordonnent, un bien supérieur aux autres, un souverain bien. C'est pour cette raison qu'il y a des actions qu'il faut faire et d'autres dont on doit s'abstenir, selon qu'elles sont conformes ou non au souverain bien. Le devoir a donc son fondement dans le bien. Kant au contraire prétend que le devoir est antérieur au bien dont il est indépendant. L'idée du devoir ne se déduit pas de

l'idée du bien; c'est l'idée du bien qui se déduit de l'idée du devoir.

La moralité, d'après Kant, ne peut consister pour la volonté dans la poursuite d'un bien distinct d'elle-même. « Il n'y a qu'une chose dans le monde et même en dehors du monde qui ait une valeur absolue : « la bonne volonté. » Mais qu'est-ce que la bonne volonté? C'est la volonté conforme au devoir, et le devoir est une loi qui commande par elle-même, sans se référer à une fin étrangère ou supérieure à elle. Une action n'est pas obligatoire parce qu'elle est bonne; mais elle est bonne parce qu'elle est obligatoire et si elle a été accomplie par respect pour l'obligation. Il faut écarter de la conduite humaine toutes les fins qui se rapportent à notre bonheur, tout ce qui a son origine dans l'égoïsme et le sentiment. Le seul principe de la vie morale, c'est le motif du devoir. Pourquoi le devoir? nous ne le savons pas; c'est le fait premier et incontestable de la raison pratique, mais il est inexplicable. C'est ce que Kant appelle l'*autonomie de la volonté.* Toute morale qui fait dépendre la volonté d'une fin autre que la volonté elle-même, est une doctrine d'esclavage, c'est une *hétéronomie.* « Agis toujours de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles. »

D'où la valeur absolue de la personne : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité en toi-même et dans autrui, comme une fin et jamais comme un moyen. » Toutes les fois, par exemple, que l'homme obéit à ses inclinations au préjudice de sa raison, il se sert de lui-même comme d'un moyen, non comme d'une fin. La moralité fournit un idéal dont la réalisation formerait une république de volontés libres où chacun serait une fin pour les autres et que Kant appelle la *république des fins* « dans laquelle chaque citoyen serait à la fois législateur et sujet. » D'où cette autre formule du devoir : « Agis, comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. »

Le devoir dont le respect fait la bonne volonté, s'impose à l'homme comme un *impératif catégorique.* Il commande sans condition. Les autres impératifs qui commandent certaines actions non pour elles-mêmes, mais pour d'autres fins dont

elles sont les moyens, par exemple les préceptes du médecin pour la guérison des malades, sont des impératifs conditionnels ou hypothétiques. Ce sont plutôt des conseils ou des règles que des lois ou des ordres. Les préceptes qui servent à l'accomplissement de nos désirs, dont l'objet est le plaisir ou l'intérêt ou le bonheur sont des impératifs hypothétiques. Ils n'ont point l'évidence immédiate de la loi morale et le caractère d'universalité auquel elle se reconnaît d'une manière infaillible.

Postulats de la raison pratique. — Si la loi morale s'impose à tous, il faut que tous puissent l'observer. Le devoir implique le pouvoir. Si je ne dois pas mentir, par exemple, c'est que je peux ne pas mentir. Le problème de la liberté est insoluble pour la raison pure, qui ne comprend les phénomènes que sous le point de vue de la nécessité, mais la raison pratique, la conscience morale, en affirmant le devoir, affirme du même coup la liberté. *La liberté est le premier postulat de la morale*, et c'est un devoir pour nous de croire à la liberté sans laquelle il n'y aurait pas de devoirs. — Ici-bas, nous ne voyons pas se réaliser l'idéal de perfection et de sainteté que nous devons vouloir, dont nous devons nous approcher sans cesse. Il faut dônc que l'homme soit immortel pour accomplir pleinement sa destinée. *L'immortalité de l'âme est le deuxième postulat de la morale*, et c'est un devoir pour nous de croire à l'immortalité de l'âme sans laquelle la pleine réalisation de notre destinée est impossible. — Enfin, notre raison conçoit un rapport nécessaire entre la moralité et la félicité; nous devons croire au souverain bien qui consiste dans l'harmonie de la vertu et du bonheur. Mais rien dans les lois de la nature ne nous garantit cette harmonie; il faut donc un être saint et tout-puissant qui la réalise. *L'existence de Dieu est le troisième postulat de la morale*, et c'est un devoir pour nous de croire en Dieu sans lequel la vertu n'aurait pas la récompense, ni le vice le châtiment, qu'ils méritent.

C'est ainsi que la *Critique de la raison pratique* restaure ce que la *Critique de la raison pure* avait ébranlé. La liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, sont objets, non de science, mais de foi morale. Nous devons affirmer ces vérités, parce que la loi morale, fait incontestable et universel, postule. C'est ainsi que la foi morale prime la science. « J'ai dû,

dit Kant, abolir la science pour édifier la foi. » La science nous tient enfermés dans le monde des phénomènes, la foi morale nous introduit dans le monde de la réalité. Ces deux mondes s'opposent sans se contredire, parce qu'ils ne sont pas du même ordre. « Le criticisme de Kant, dit M. Ruyssen, a bien maintenu une opposition radicale entre la science et la foi, la nature et la liberté. On peut contester la valeur de cette distinction, mais on n'y saurait voir une contradiction interne entre deux moments successifs d'une même pensée. C'est délibérément avec la claire vision du dualisme qu'elle introduisait dans l'esprit et dans les choses que Kant l'a adoptée, comme l'hypothèse fondamentale et le principe d'unité de tout son système. »

III. — Critique du jugement. — La *Critique du jugement* a pour objet le beau et la finalité. La faculté qui apprécie la finalité et le beau qui en est une espèce, est comme une faculté intermédiaire entre la raison pure et la raison pratique, et Kant appelle critique du jugement l'étude de cette faculté, à cause de son analogie avec le jugement. De même que le jugement proprement dit relie les intuitions et les catégories qui sont de nature différente, le jugement esthétique et le jugement téléologique rapprochent les domaines opposés de la nécessité ou de la nature et de la liberté, l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'action. Les idées du beau et de la finalité, en faisant pénétrer dans le monde sensible quelque chose d'intelligible, servent de transition entre la nécessité, objet de la raison pure, et la liberté, objet de la raison pratique.

a) Le jugement esthétique. — Le jugement porté sur le beau est d'abord l'affirmation d'une satisfaction, mais d'une satisfaction qui n'est liée à aucun intérêt; et par là le beau se distingue non seulement de l'agréable et de l'utile, mais même du bien qui nous oblige. De plus le beau est « ce qui plaît universellement sans concept. » Un homme de goût ne peut vouloir qu'une chose soit belle pour lui, et en énonçant qu'elle est belle, il est convaincu que son sentiment soumis à l'appréciation d'autrui obtiendrait une adhésion universelle. L'universalité affirmée par le jugement esthétique n'est pas celle d'une idée, mais celle d'une disposition subjective. Enfin le beau est une *finalité sans fin*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de beauté sans

une disposition harmonieuse des parties qui semble voulue en vue d'une fin; mais le jugement esthétique est indépendant de toute considération de fin. L'imagination et l'entendement « y sont dans un *libre jeu,* parce que nul concept ne les astreint à une règle particulière de connaissance. » On peut donc encore définir le beau : « ce qui satisfait le libre jeu de l'imagination sans être en désaccord avec les lois de l'entendement. »

Comme le beau, le *sublime* produit en nous une satisfaction déterminée, universelle et nécessaire, mais il s'en distingue par les caractères suivants. Le beau est lié à la représentation de la qualité, le sublime à celle de la quantité. Le beau suppose un objet fini, le sublime n'est conçu qu'en présence d'un objet illimité, infini. La satisfaction produite en nous par le beau provient d'un accord harmonieux de l'imagination et de l'entendement. Dans le sublime, ce n'est plus l'entendement qui se met en rapport avec l'imagination, mais la raison qui peut étendre à l'infini ses idées au-delà du phénomène, et entre ainsi en conflit avec l'imagination. De là vient que l'émotion du sublime est tout ensemble un plaisir et une peine; une peine à cause de la discordance de notre imagination et de notre raison, un plaisir parce que cette émotion nous révèle notre grandeur. En présence des grandes forces de la nature, par exemple, nous souffrons de notre impuissance physique, mais en même temps nous prenons conscience en nous « d'un pouvoir de résistance d'une tout autre espèce, » d'une force morale contre laquelle ne peut prévaloir aucune force matérielle.

b) Le jugement téléologique. — Le jugement esthétique n'exprime qu'une finalité subjective, le jugement téléologique affirme l'existence d'une finalité objective. Kant distingue la *finalité externe* et la *finalité interne.* La première est une pure relation d'utilité d'un phénomène par rapport à l'homme ou à d'autres phénomènes. C'est ainsi que la neige protège les semailles contre la gelée. La seconde est une relation tout intérieure de phénomènes liés entre eux en un système tel que chaque chose y est « cause et effet d'elle-même. » La finalité interne n'est applicable qu'aux êtres vivants. « Une production organisée de la nature est celle dans laquelle tout est réciproquement moyen et fin. »

Quelle est maintenant la valeur de la finalité? Que le savant

l'admette à titre de « fil conducteur, » commode pour le guider à travers le labyrinthe des faits biologiques ; qu'elle lui serve, par exemple, de « principe régulateur, » pour déterminer le rôle d'un organe dans un animal, l'usage en sera à coup sûr très légitime et très précieux. Mais il ne doit sous aucun prétexte lui accorder une valeur objective.

En somme, la conclusion de la *Critique du jugement* ne diffère pas de celle de la *Critique de la raison pure.*

Influence de Kant. — Nous n'avons pas à juger ici la philosophie de Kant. Ce jugement fait partie intégrante du problème de la valeur de la connaissance ; c'est la préface obligée de toute métaphysique. Mais il faut bien reconnaître que la philosophie de Kant est un des faits les plus considérables de la pensée moderne. L'influence de Kant a été très grande sur les penseurs allemands qui sont venus après lui, même sur ceux dont les doctrines contredisent les siennes. Nous avons vu que le kantisme pénétra dans l'école écossaise avec Hamilton, et l'empirisme de l'école anglaise ne l'a pas défendue complètement contre les infiltrations du subjectivisme transcendantal. En France, le criticisme de Kant a donné naissance au *néo-criticisme* de M. Renouvier; et beaucoup de nos philosophes contemporains, sans être des kantiens proprement dits, s'inspirent plus ou moins du kantisme en demandant à l'analyse de l'action et de ses conditions, la réponse aux grandes questions qui intéressent au suprême degré l'humanité, ou du moins un indispensable complément de lumières, ajoutées à celles que donne l'analyse de la pensée. « Réfuté par les uns, accueilli par les autres, le kantisme, dit avec raison M. Boutroux, est un des facteurs essentiels de la pensée philosophique contemporaine. » Suivant Kuno Fischer, le grand historien allemand de la philosophie moderne, la philosophie de Kant ne représente rien moins qu'une révolution analogue à celle qu'accomplit Socrate, lorsqu'il rappela l'homme de l'étude du monde à l'étude de soi. On peut, et à notre avis, on doit réfuter le kantisme, mais il est impossible de n'en pas tenir compte.

II. LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE APRÈS KANT

Les panthéistes allemands. — Fichte. — Schelling. — Hegel. — Les pessimistes. — Schopenhauer. — De Hartmann. — Les psycho-physiciens et les psycho-physiologues : Herbart. — Lotze. — Weber. — Fechner. — Wundt.

Les panthéistes allemands. — Le mouvement philosophique issu de Kant, débuta, chez ses successeurs immédiats *Fichte, Schelling* et *Hegel,* par un véritable accès de métaphysique panthéistique.

Fichte (1762-1814). — Jean Gottlieb Fichte, né en Haute-Lusace, fut professeur à l'Université d'Iéna et à celle de Berlin. Comme Kant son maître, il se passionna d'abord pour les principes de la Révolution française. Plus tard, quand la Prusse fut abattue par nos armées, il travailla activement à la relever par ses *Discours* à la nation allemande et enflamma contre la France la jeunesse des écoles. Ses principaux ouvrages philosophiques sont : les *Principes fondamentaux de la science et de la connaissance,* les *Principes fondamentaux du droit naturel*, un *Traité de la destination de l'homme* et une *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse.*

Kant affirme que la forme de la connaissance vient de l'esprit, tandis que la matière même de la connaissance est inexplicable à ses yeux sans l'existence de choses en soi, de noumènes. Mais comment, dit Fichte, l'esprit pourrait-il imposer ses lois à une matière qui lui serait étrangère ? L'*idée du noumène* n'a d'autre fondement que le principe de raison suffisante : l'apparence doit être l'apparence de quelque chose. Or ce principe n'a comme tous les autres qu'une valeur subjective; donc aussi l'*idée du noumène*, La matière comme la forme de la connaissance vient de l'esprit. C'est l'esprit ou le moi qui explique tout.

Le plus simple des jugements, par exemple A = A, dit Fichte, enveloppe la *conscience du moi.* L'acte primitif de l'entendement, c'est l'acte par lequel le moi prend conscience de lui-même, se pose lui-même, se crée lui-même. Mais le moi en se posant s'oppose et pose un non-moi, qui n'est autre chose que la limite du moi, le choc qu'il subit dans le développement

de son essence et de son activité. Le monde extérieur n'est donc qu'une création de l'esprit. Dieu lui-même n'est que le moi conçu absolument et ne comportant aucune limitation.

La perfection et la béatitude consistent pour le moi dans le renoncement à sa propre personnalité. S'oublier soi-même, vivre pour autrui, travailler au triomphe de la raison et de la liberté, au règne de l'absolu, de Dieu sur la terre, telle est tout à la fois la destinée de l'homme et la méthode qu'il doit employer pour arriver à la vie bienheureuse. Ainsi le veut l'être divin qui est en nous et se révèle à la conscience du juste. La philosophie de Fichte fait aboutir le kantisme à l'*idéalisme subjectif* et se résout dans une sorte de *mysticisme* qui n'est pas sans analogie avec celui des néo-platoniciens.

Schelling (1775-1854). — Né à Léonberg en Souabe, Schelling fut disciple de Fichte et condisciple de Hegel. Comme Fichte, il enseigna d'abord à Iéna puis à Berlin où il mourut dans sa quatre-vingtième année. Ses principaux ouvrages philosophiques, dont quelques-uns furent publiés par son fils, sont les suivants : *Idées sur une philosophie de la nature, Système de l'idéalisme transcendantal, Philosophie et religion, Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine.*

Pour Schelling, ce n'est ni le *moi* qui produit le *non-moi* comme le soutient Fichte, ni le *non-moi* qui produit le *moi* comme le prétendent les empiriques. Le moi et le non-moi, la pensée et la nature, dérivent l'un et l'autre d'un principe supérieur qui est leur commune substance. Ce principe, c'est l'*absolu* qui se réalisant *devient* tout à la fois nature et esprit; et la philosophie est la science de l'absolu dans cette double manifestation. C'est l'absolu qui dort dans le minéral, sommeille dans la plante, s'éveille dans l'animal et prend conscience de lui-même dans l'homme.

Comment connaissons-nous cet absolu, cette substance infinie où viennent se concilier les contraires? C'est, dit Schelling, par un acte inconscient, par une *intuition intellectuelle* où le sujet et l'objet se confondent, qui nous élève en quelque sorte au-dessus de la pensée individuelle et nous identifie avec la raison impersonnelle. On a donné au système de Schelling le nom d'*idéalisme objectif*.

Dans la dernière partie de sa vie, Schelling voulant réagir contre la doctrine tout intellectualiste de Hegel, sans renier sa première philosophie qu'il appela philosophie négative, en proposa une nouvelle, celle-ci positive, fondée non plus sur le principe de l'entendement, mais sur celui de la volonté. Il essaye d'y rétablir la notion de la personnalité divine, tout en maintenant le monisme ou la doctrine de l'unité de substance.

Hegel (1770-1832). — Né à Stuttgard, Hegel étudia la théologie protestante à Tubingue où il se lia d'amitié avec Schelling. Après avoir été précepteur pendant quelques années, il enseigna à Iéna, à Heidelberg et à Berlin, où il mourut du choléra en pleine apogée de son enseignement. « Rien n'est plus fait pour étonner, dit justement M. Penjon, que l'ascendant d'une doctrine aussi manifestement contradictoire (que celle de Hegel), à moins de reconnaître que les hommes doivent être moins sensibles à la vérité d'un système qu'à la puissance de l'esprit dont il témoigne; or la puissance d'esprit, la force de la dialectique, une fois les principes accordés, étaient merveilleuses chez ce penseur qui a embrassé dans ses livres et marqué de son empreinte tous les sujets. »

Les principaux ouvrages de Hegel sont : la *Phénoménologie de l'esprit*, la *Logique* qui n'est que la première partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, les *Principes de la philosophie du droit*, les *Cours* sur la *Philosophie de l'histoire*, la *Philosophie de la religion*, l'*Esthétique* et l'*Histoire de la philosophie*.

Hegel pose en principe l'*identité de l'idée et de l'être. Tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel.* Kant s'est trompé en opposant la matière ou le contenu et la forme de la pensée. Pour Hegel la forme s'identifie avec la matière; les lois de la pensée sont les lois de la réalité; la logique et la métaphysique ne sont qu'une seule et même science.

Mais l'*idée* ou l'*absolu*, car c'est tout un, n'est rien de fixe et de stable. Sans cesse en mouvement et en progrès, l'absolu n'est pas, mais il devient. Pour Schelling les choses procèdent de l'absolu; pour Hegel l'absolu procède dans les choses, il est le *processus* même des choses. N'est-ce pas là, dira-t-on, identi-

fier les contraires ? Sans doute, répond Hegel ; mais l'*identité des contraires* est la grande loi de la pensée, comme de la réalité. Penser, c'est concilier des contraires, et toute chose pour se réaliser doit se contredire elle-même. Elle n'arrive en effet à se réaliser qu'en passant par trois stades successifs. Le premier est celui où elle se pose ; elle existe, mais d'une façon vague et indéterminée, c'est la *thèse*. Le deuxième est celui où elle s'oppose, se nie, se détruit, c'est l'*antithèse*. Le troisième est celui où se posant et s'opposant, l'affirmation et la négation s'identifient dans une affirmation supérieure, c'est la *synthèse*. Cette synthèse à son tour devient une thèse nouvelle, qui détruite par son antithèse, se réalise dans une seconde synthèse, et ainsi de suite indéfiniment. Toute chose devient, se développe ainsi, suivant un rythme à trois temps, rythme nécessaire et inflexible, qui est la condition du progrès dans le monde de la nature et de la pensée : en physique, l'attraction, la répulsion et la pesanteur ; en logique, l'idée, le jugement et le raisonnement ; dans l'ordre social, l'individu, la famille et l'État ; en histoire, l'Orient, le monde gréco-romain et les temps modernes... Ce qui n'entre pas dans ce cadre fatal, est antiscientifique, car ce ne sont pas les choses qui règlent l'idée, c'est l'idée qui règle les choses. Si cet engendrement à l'infini des idées les unes par les autres, et par conséquent des êtres, était pleinement achevé, ce serait l'infini réalisé, ce serait Dieu ; mais cet infini est une limite dont la pensée et la réalité s'approchent toujours sans jamais l'atteindre ; par conséquent, Dieu devient toujours, il n'est jamais réalisé. On a donné au système de Hegel le nom d'*idéalisme trancendantal*.

L'école de Hegel se divisa en deux partis : le parti conservateur qui fut la droite hégélienne, et le parti avancé qui fut la gauche. La droite a disparu, et la gauche se fit une arme de l'hégélianisme contre la religion révélée. Strauss en Allemagne substitua à la notion du Christ historique, la notion hégélienne d'un Christ idéal. Renan en France, marcha sur ses traces, nia au nom des mêmes principes la divinité de J.-C., et fit de Dieu « la catégorie de l'idéal. »

Cette débauche d'idéalisme ne pouvait qu'être favorable aux tendances matérialistes. Büchner dans *Force et matière*, Moleschott dans la *Circulation de la vie*, Ch. Vogt dans les

Lettres physiologiques, soutinrent qu'il n'y a d'autres réalités que la matière éternelle avec ses propriétés nécessaires, et le mouvement avec ses diverses transformations.

Les pessimistes. — A l'école panthéiste succède en Allemagne l'école pessimiste, représentée par Schopenhauer et de Hartmann, qui fut aussi, du moins chez le premier de ces philosophes, une réaction contre la philosophie de Hegel.

Schopenhauer (1788-1860). — Fils d'un riche banquier de Dantzig, Arthur Schopenhauer, après avoir suivi quelque temps la carrière de son père, l'abandonna, pour se livrer à l'étude des sciences naturelles et de la philosophie, à l'Université de Gœttingue et à celle de Berlin. Il enseigna pendant quelques années, mais sans grand succès. Ses ouvrages furent aussi tout d'abord très peu remarqués. Il prit alors le parti de renoncer à l'enseignement, et se retira à Francfort pour y attendre la renommée qui ne tarda pas à venir. L'orsqu'on fut fatigué en Allemagne de Hegel, on se tourna vers Schopenhauer. Quand il mourut, il était le philosophe le plus en vogue de son pays.

Les principaux ouvrages de Schopenhauer sont : de la *Quadruple racine du principe de raison suffisante*, le *Monde comme volonté et comme représentation*, de la *Volonté dans la nature*, les *Deux problèmes fondamentaux de l'éthique*.

Schopenhauer s'annonce comme un disciple de Kant. Hegel ne s'est écarté, selon lui, des doctrines de Kant, que pour élaborer une philosophie sophistique et pédantesque, bonne tout au plus pour des adolescents et des démagogues. Kant a bien établi que les bornes de l'esprit humain sont celles de l'expérience, que l'intelligence règle sans pouvoir la dépasser ; mais il a eu tort d'en conclure l'impossibilité de la métaphysique. Il y a une métaphysique possible dans les limites même de l'expérience, et son objet c'est la réalité cachée sous les phénomènes. « La véritable philosophie est celle qui nous apprend à connaître l'essence du monde, et nous élève ainsi au-dessus des phénomènes ; elle ne se demande ni d'où vient le monde, ni où il va, ni pourquoi il est, mais simplement ce qu'il est. » La métaphysique est une cosmologie, non une théologie.

La grande erreur des disciples immédiats de Kant, c'est d'avoir exagéré la valeur de l'intelligence, et voulu tout expli-

quer par elle. Il faut distinguer le monde réel du monde apparent. Le monde apparent est la manière dont l'intelligence se représente les choses, c'est une « représentation. » Mais qu'y a-t-il au-delà des représentations de l'intelligence ? Ce qu'il y a, c'est un *vouloir vivre*. Avant de penser, nous tendons à vivre, nous désirons vivre, et l'essence de la tendance et du désir, c'est la *volonté*. Aveugle et inconsciente dans les êtres inférieurs, elle prend conscience d'elle-même dans l'homme. La volonté est le fond de l'être. Elle est *universelle;* tout veut dans la nature. Elle est *indestructible*; les formes en sont très variables, mais elle ne disparaît jamais tant qu'il y a de l'être. Elle est *libre* d'une liberté absolue; antérieure à l'intelligence, elle ne peut en dépendre, et par conséquent elle échappe au déterminisme de la connaissance. Ce qui est libre, ce n'est pas l'acte, ce n'est pas le phénomène, c'est la *volonté fondamentale de l'être*, cette volonté qui fait son propre caractère. « La liberté est métaphysique et impossible dans le monde physique. Par suite nos actions ne sont pas libres, tandis qu'il faut regarder le caractère de chacun comme son acte libre. Chacun est tel, parce qu'une fois pour toutes il veut être tel. »

Le vouloir vivre qui fait le fond de tous les êtres, est sans cesse combattu et arrêté par mille obstacles qui en empêchent la réalisation. Toute vie est donc souffrance, et la capacité de souffrir augmente chez les êtres avec le progrès de leur organisation. Qu'en conclure, sinon que le monde est un mauvais rêve, le plus mauvais des mondes possibles. L'optimisme est la plus forte niaiserie qu'aient inventée les professeurs de philosophie, et c'est une illusion qui ne fait que prolonger les douleurs de l'humanité. Voilà ce que doit comprendre le sage, et le comprenant, il s'appliquera à tuer en lui-même la volonté. Le remède au mal n'est pas de renoncer à la vie par le suicide qui n'empêcherait pas la renaissance indéfinie de l'être, mais de se détacher, de se désintéresser de la vie. C'est en définitive le *nirvâna* bouddhique. En ce qui concerne les autres, il faut compatir à leurs souffrances. La pitié résume tous nos devoirs envers nos semblables.

Il est impossible de ne pas remarquer le défaut d'originalité de la philosophie de Schopenhauer. Son pessimisme et sa morale, du moins dans leurs lignes générales, sont des em-

prunts faits au bouddhisme. En accordant à la volonté la prééminence sur l'intelligence, il ne fait que marcher sur les traces de Kant, et sa théorie de la liberté rappelle singulièrement la liberté nouménale de ce dernier. La philosophie de Schopenhauer est au fond, comme celle des successeurs immédiats de Kant, une doctrine panthéistique. Seulement au *moi* de Fichte, à l'*absolu* de Schelling, à l'*idée* de Hegel, il substitue la *volonté* comme substance commune de toutes choses. Le succès de Schopenhauer en Allemagne et en France s'explique moins par les idées contenues dans ses ouvrages que par le talent et l'esprit qu'il y a déployés.

De Hartmann. — Le plus célèbre des disciples de Schopenhauer est Édouard de Hartmann, né à Berlin, en 1842. Son principal ouvrage est la *Philosophie de l'Inconscient*. Au fond, il professe le même panthéisme que Hegel et Schopenhauer, mais l'*Idée* du premier et la *Volonté* du second, ne sont à ses yeux que les manifestations d'une réalité fondamentale qu'il appelle l'*Inconscient*. L'*Idée* et la *Volonté* représentent deux attributs de l'*Inconscient* radicalement opposés, le premier bon, le second mauvais. Le monde a commencé pour de Hartmann le jour où de l'Inconscient ont procédé l'Idée et la Volonté, et la lutte de ces deux principes constitue l'histoire du monde. En fin de compte, c'est le principe mauvais qui l'emporte, et en cherchant le bonheur, l'homme est dupe d'une illusion. Cette illusion s'est présentée depuis que le monde existe, sous trois formes différentes que de Hartmann appelle les *Stades de l'illusion*. Au premier stade qui correspond à l'antiquité, l'homme a cru trouver le bonheur dans les biens de la vie présente; illusion, car le plaisir, la fortune, les honneurs, les affections sont des biens trompeurs impuissants à donner le bonheur. Au deuxième stade qui correspond au moyen âge, l'homme s'est bercé de l'espérance du bonheur dans une autre vie; illusion encore, car l'immortalité n'est qu'un rêve. Enfin au troisième stade qui correspond aux temps actuels, l'homme attend le bonheur des progrès de la science; illusion toujours, car plus l'homme acquiert de connaissances, plus il acquiert d'organes pour souffrir. Le progrès dans la science mesure le progrès dans la douleur. La conclusion, c'est que la vie en définitive n'est qu'une duperie; elle ne vaut pas la peine d'être

vécue. La solution, si on pouvait l'espérer, serait de faire servir les découvertes scientifiques à un immense suicide cosmique.

Les idées de Schopenhauer et de Hartmann ont été reprises par Bahnsen (1830-1881), qui pousse plus loin encore le pessimisme, et soutient que le mal est indestructible comme l'être même.

Les psycho-physiologues et les psycho-physiciens. — L'Allemagne est la terre privilégiée de la métaphysique et nous venons de voir à quels abus la passion de la métaphysique a conduit les philosophes allemands du XIXe siècle. Ces abus ont naturellement provoqué des réactions qui profitèrent à l'empirisme, et à l'heure actuelle, c'est la philosophie de l'expérience qui semble prépondérante en Allemagne. Les métaphysiciens n'ont pas disparu, mais ils sont au second plan. Parmi les précurseurs de ce mouvement philosophique dans le sens expérimental, il faut citer Herbart et Lotze.

Herbart (1776-1841). — Après avoir été successivement disciple de Kant, de Fichte et de Hegel, Herbart s'efforça de réagir vigoureusement dans son enseignement et dans ses ouvrages contre leurs systèmes idéalistes. La philosophie doit s'édifier, selon lui, sur les données de l'expérience, et il faut y faire une très large part à la psychologie. C'est en effet la psychologie qui intéresse le plus dans les œuvres philosophiques de Herbart, et son originalité est d'avoir voulu appliquer à la psychologie la méthode des sciences mathématiques. Pour lui les faits de l'âme sont soumis à la quantité, au nombre et à la mesure comme les faits de la nature, et il y a un mécanisme psychologique tout aussi réel que le mécanisme physiologique.

Lotze (1817-1881). — Célèbre professeur de philosophie à Gœttingue, et auteur de nombreux ouvrages, entre autres d'une *Psychologie physiologique* et d'une *Métaphysique,* Lotze combattit tout à la fois l'hégélianisme et le matérialisme, contre lequel il défendit la plupart des thèses spiritualistes. Il avait une grande pratique des sciences expérimentales, et son mérite particulier fut d'appuyer ses conclusions psychologiques sur des faits d'expérience méthodiquement observés. On lui doit la théorie des *signes locaux* par lesquels on distingue les diffé-

rentes parties du corps, et les diverses sensations, grâce à un signe spécial à chacune d'elles.

Herbart et Lotze, avons-nous dit, ne sont que des précurseurs. C'est dans la *psycho-physiologie* et dans la *psycho-physique,* que le caractère expérimental de la philosophie contemporaine en Allemagne, se manifeste au plus haut degré. Le principe de la psycho-physiologie et de la psycho-physique, c'est que tout phénomène psychique déterminé, est lié à un ou plusieurs phénomènes physiologiques ou physiques. Elles ont pour objet l'étude de ces derniers phénomènes. La psycho-physiologie étudie les phénomènes nerveux accompagnés de conscience, non seulement dans l'homme, mais dans toute la série animale. Elle diffère de la physiologie en ce que celle-ci étudie les phénomènes nerveux sans conscience, et celle-là les phénomènes nerveux accompagnés de conscience. La psycho-physique étudie les modifications physiques, telles que l'accroissement ou la diminution d'activité musculaire, circulatoire, respiratoire, l'accroissement ou la diminution de température, produites dans les organes, par les diverses opérations psychiques; et aussi inversement, l'influence de ces modifications physiques sur les opérations psychiques, par exemple, celle de l'accroissement de l'activité circulatoire sur les phénomènes intellectuels. La méthode de ces sciences est purement expérimentale. Et les nouveaux psychologues opposent à la connaissance naturelle et introspective de la conscience qui est *directe*, une connaissance *indirecte* et *scientifique*, qui donne non plus une psychologie toute descriptive, mais une psychologie explicative.

Weber, Fechner, Wundt. — Les principaux représentants de la psycho-physiologie et de la psycho-physique en Allemagne, sont Weber, Fechner, et surtout Wundt. Rappelons quelques-unes de leurs expériences.

Depuis plus de deux siècles déjà, on a pris l'habitude de soumettre les résultats de l'observation dans le domaine physique à des formules mathémathiques. Les psycho-physiologues et les psycho-physiciens se sont appliqués à les introduire dans le domaine de la psychologie. Les premiers essais ont été faits par Weber, qui crut pouvoir établir cette loi sur les rapports de la sensation et de l'excitation : *les sensations croissent de*

quantités absolument *égales, lorsque les excitations croissent de quantités* relativement *égales*. Fechner donna de ces rapports cette autre loi qui porte son nom : *la sensation croît comme le logarithme de l'excitation*. En d'autres termes, si l'on représente les accroissements de l'excitation par une progression géométrique 2, 4. 8, 16, 32, il faudra représenter les accroissements correspondants de la sensation par une progression arithmétique de même raison 2, 4, 6, 8, 10. Supposons, par exemple, qu'une sensation ait été produite par une excitation égale à 2, pour produire une sensation cinq fois plus forte, il faudra une excitation égale à 32. — On sait depuis longtemps que la sensation ne suit pas immédiatement l'impression faite par les objets sur les organes. On a pu mesurer le temps qui les sépare et qui varie avec les différentes sensations et leurs circonstances, et avec les individus qui les éprouvent. On a déterminé pour chaque sens le *minimum sensibile*, c'est-à-dire le minimum d'excitation nécessaire à la production d'une sensation. C'est ainsi qu'il faut douze vibrations à la seconde pour produire un son. On a fait de nombreuses expériences sur les *cercles de sensations tactiles*. Deux points de la peau, touchés simultanément, produisent deux sensations distinctes, s'ils sont assez distants l'un de l'autre. Si on les rapproche, il arrive un moment où les deux sensations se confondent en une seule. A quelle distance *minima* doivent être les deux points touchés pour qu'il y ait une double sensation? Qu'on prenne cette distance comme diamètre d'un cercle, tous les points situés dans l'intérieur de ce cercle, touchés en même temps ne donneront qu'une sensation. Ces cercles de sensations tactiles sont-ils égaux dans les différentes parties du corps? Varient-ils avec les individus et les circonstances? Autant de questions qu'on a cherché à résoudre par des expériences à l'aide de l'*esthésiomètre*.

Le premier laboratoire de psycho-physiologie a été fondé par Wundt, à Leipzig, en 1878. Depuis lors un grand nombre de psycho-physiciens et de psycho-physiologues se sont formés à son école et ont établi dans différents pays, en Belgique, en Suisse, en Italie et surtout aux États-Unis des centres de recherches expérimentales dans le domaine de la psychologie. Depuis plusieurs années la Sorbonne a son laboratoire de psy-

chologie physiologique. On vient de créer à Paris un *Institut psychique international* dans le but d'organiser un centre intellectuel pour la psychologie et les sciences annexes. « L'Institut, écrit M. Pierre Janet, veut mettre à la disposition des travailleurs les documents nécessaires à leurs études (instruments, livres, etc.); il veut fournir des ressources à tous les laboratoires, à tous les chercheurs réunis ou isolés qui pourraient montrer qu'ils n'ont besoin que d'aide pour une recherche ou une publication intéressante; il veut encore provoquer des études et des recherches sur certains faits qui mériteront d'être mis à l'ordre du jour ou qui le sont déjà, et organiser enfin, autant que possible, des laboratoires permanents, une clinique, où seraient effectuées par quelques-uns de ses membres, les recherches jugées les plus utiles...[1] »

Citons pour conclure cette esquisse, une page d'un historien de la philosophie moderne en Allemagne, qui nous paraît bien résumer l'état actuel de la philosophie dans ce pays. « En Allemagne, il y a à peine un demi-siècle, dit M. Lévy-Bruhl, la métaphysique hégélienne exerçait une domination presque universelle. » Aujourd'hui « les hégéliens disparaissent un à un, comme les médaillés de Sainte-Hélène. Schopenhauer a encore des admirateurs : mais le pessimisme en tant que système philosophique ne compte plus guère de fidèles en Allemagne. Plus passager encore à été le succès de M. de Hartmann, le célèbre auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*. Il continue à publier, mais le public a cessé de le lire. Aucune doctrine métaphysique en ce moment ne s'impose : à peine en est-il qui se proposent. Nietzsche a été récemment l'objet d'un engouement très vif; mais la mode qui l'a porté aux nues, commence déjà à l'abandonner. C'est d'ailleurs un brillant moraliste, non un métaphysicien; et les paradoxes violents et exaspérés où il se complaît, ne fournissent pas les éléments d'un système qui se tienne. Reste M. Wundt, esprit ferme et lucide, logicien de valeur, savant universel, qui parti de la physiologie a fini par se risquer à une métaphysique. Il est aujourd'hui sans conteste le plus écouté des philosophes de l'Allemagne. Mais novateur

1. Premier numéro du *Bulletin* de l'*Institut psychique international*.

hardi en psychologie et en morale, M. Wundt devient presque timide dès qu'il touche aux questions dernières de la métaphysique[1]. Aussi bien est-ce de toute son œuvre la partie qui exerce le moins d'action. Les travaux de son laboratoire de psychologie physiologique éveillent plus d'intérêt et retiennent mieux l'attention que sa théorie de la connaissance ou sa conception de l'univers[2]. »

Ouvrages à consulter

BLANC. — *Histoire de la philosophie.*
BOUGLÉ. — *Les sciences sociales en Allemagne.*
BOUTROUX. — *Études d'histoire de la philosophie.*
CARO. — *L'idée de Dieu.*
COUSIN. — *Philosophie de Kant.*
CRESSON. — *La morale de Kant.*
DESDOUITS. — *La philosophie de Kant.*
FARGES. — *L'idée de Dieu d'après la raison et la science.*
FOUCAULT. — *La psycho-physique.*
FOUILLÉE. — *Histoire de la philosophie.*
D'HULST. — *Conférences.* — *Mélanges philosophiques.*
JANET et SÉAILLES. — *Histoire de la philosophie.*
KUNO FISCHER. — *Histoire de la philosophie moderne.*
LICHTENBERGER. — *La philosophie de Nietzsche.*
DE MARGERIE. — *Théodicée.*
MAUXION. — *La métaphysique de Herbart et la critique de Kant.*
MERCIER. — *Origines de la psychologie contemporaine.*
PENJON. — *Précis d'histoire de la philosophie.*
PESCH. — *Kant et la science moderne.*
RAVAISSON. — *La philosophie en France au XIXe siècle.*
RIBOT. — *Psychologie allemande contemporaine.* — *La philosophie de Schopenhauer.*
RUYSSEN. — *Kant* (*Collection des grands philosophes*).
WEBER. — *Histoire de la philosophie européenne.*

1. Comme le remarque très justement M. Mercier dans les *Origines de la psychologie contemporaine*, p. 241, cette appréciation appelle des réserves.
2. *Revue des Deux-Mondes*, 1895.

QUATRIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE

Les philosophes français de la fin du xviiie siècle : L'Encyclopédie. — Montesquieu. — Voltaire. — Rousseau. — Cabanis. — Destutt de Tracy. — Maine de Biran. — V. Cousin. — Influence de V. Cousin. — Philosophie de V. Cousin : Classification des systèmes philosophiques, l'*éclectisme*. — L'école traditionaliste ou théologique : J. de Maistre, de Bonald, Lamennais. — Auguste Comte. — Le positivisme. — Renouvier et le néo-criticisme. — Les spiritualistes. — Ravaisson. — Le P. Gratry. — Ollé-Laprune. — Conclusion. — État actuel de la philosophie en France. — Une synthèse désirable. — *Vetera novis augere et perficere.*

Les philosophes français de la fin du XVIIIe siècle. L'Encyclopédie. — Nous avons vu qu'en France, la philosophie s'était mise au xviiie siècle à l'école de Loke, avec Condillac qui est en réalité le seul philosophe de cette époque, qu'il importe de connaître. Ceux qu'on a appelés à la fin du xviiie siècle les *philosophes*, étaient des libres penseurs, qui ont émis leurs opinions sur diverses questions de philosophie surtout morale ou politique, sans être de vrais philosophes. Ils groupèrent leurs efforts dans une vaste *Encyclopédie* dont l'esprit est résolument hostile au christianisme, et dont les idées préparèrent la Révolution française. Ce fut d'Alembert qui prit la direction de l'entreprise. Il fit l'introduction de l'*Encyclopédie* sous la forme d'un *Discours préliminaire* dont Voltaire disait avec sa légèreté habituelle qu'il était « supérieur à la *Méthode* de Descartes, et égal à tout ce que l'illustre chancelier Bacon a écrit de mieux. » Diderot fut l'âme de l'Encyclopédie. La philosophie qui se dégage de ses articles et de l'ensemble de ses ouvrages, est une sorte de *panthéisme naturaliste ;* c'est la confusion de Dieu et de la nature. Au même moment, marchant sur les traces de La Mettrie, auteur de l'*Homme-machine*, le baron d'Holbach

dans le *Système de la nature*, et Helvétius dans son livre de l'*Esprit*, encourageaient les pires erreurs, et professaient hautement le *matérialisme* et la *morale du plaisir*. Ces idées trouvèrent de l'écho parmi les contemporains, dont un trop grand nombre, suivant un mot célèbre, « pensaient tout bas, ce que Helvétius disait tout haut. » Mais les trois hommes qui exercèrent à cette époque la plus grande influence sur les esprits furent Montesquieu, Voltaire et Rousseau. Ils appartiennent beaucoup plus cependant à l'histoire des lettres ou de la science politique, qu'à celle de la philosophie. Aussi nous ne dirons de leurs œuvres que ce qu'il est nécessaire d'en rappeler.

Montesquieu (1689-1755). — L'auteur des *Lettres persanes* et des *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, s'occupa dans l'*Esprit des lois*, de la philosophie du droit, et s'y montra disciple de Locke, mais un disciple supérieur au maître, et qui donna à l'œuvre de celui-ci les plus riches développements. « Les lois, dans la signification la plus étendue du mot, dit Montesquieu, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois. La divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois... La vraie loi de l'humanité est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre... Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste, que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous les rayons n'étaient pas égaux... La liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. »

Les lois civiles et politiques ne doivent être que des applications à des cas particuliers, de la loi nécessaire et universelle de la raison. Ces applications varient suivant les peuples. « Les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. » Toutefois Montesquieu attribue aux milieux une influence exagérée sur les institutions politiques.

Montesquieu analyse aussi dans l'*Esprit des lois* les différentes *formes* de gouvernement, et recherche le *principe* de chacune

d'elles. Le principe de la monarchie, où le souverain commande selon des lois, ce qui fait sa force, c'est l'*honneur*. Le principe du despotisme où le souverain n'a d'autre loi que sa volonté, c'est la *crainte*. Le principe de la république où le peuple est tout à la fois souverain et sujet, c'est la *vertu politique*. L'idéal pour Montesquieu, est un gouvernement mixte dont il emprunte le modèle à l'Angleterre. Il insiste à ce sujet sur le principe de la séparation et de l'équilibre des trois pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire.

Ajoutons que Montesquieu, mieux inspiré dans l'*Esprit des lois* que dans les œuvres de sa jeunesse, sait rendre justice à l'influence sociale du christianisme. « Chose admirable, dit-il, la religion chrétienne qui ne semble avoir d'autre objet que l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. »

Voltaire (1694-1778). — Celui qu'on surnomma le *prince des philosophes*, fut en réalité un philosophe très médiocre. Les éloges excessifs qu'il décerne à Locke, le mépris qu'il professe pour tous les philosophes de Platon à Locke, ses épigrammes contre la métaphysique et les métaphysiciens, la légèreté avec laquelle il discute sur les sujets les plus graves, autant de preuves qui établissent qu'en dépit de tout son esprit et de son talent, Voltaire n'avait du philosophe que le nom. « Il est certain, dit J. de Maistre dans les *Soirées*, qu'en parcourant les livres rassemblés par un homme, on connaît en peu de temps ce qu'il sait et ce qu'il aime. C'est sous ce point de vue que la bibliothèque de Voltaire est particulièrement curieuse. On ne revient pas de son étonnement, en considérant l'extrême médiocrité des ouvrages qui suffirent jadis au patriarche de Ferney... La collection entière est une démonstration que Voltaire fut étranger à toute espèce de connaissances approfondies. » Ce jugement n'est pas un parti pris contre Voltaire. « Les hautes spéculations le rebutent, écrit à son tour M. Faguet... Il n'a aucune profondeur, ni élévation philosophique, et la synthèse lui est interdite. »

Voltaire n'en a pas moins écrit plusieurs ouvrages philosophiques dont les principaux sont : l'*Essai sur les mœurs*, la *Philosophie de l'histoire*, le *Dictionnaire philosophique* et les *Lettres philosophiques*. Bien que les idées en soient peu cohérentes, Voltaire paraît y soutenir une sorte de *spiritualisme*

déiste. C'est lui qui a dit : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer; mais toute la nature nous crie qu'il existe. » Cependant Nourrisson a essayé de démontrer que le fond de la pensée de Voltaire n'est pas le spiritualisme et le déisme, mais plutôt un « nihilisme qui fait de l'âme une métaphore, de la liberté une illusion, de la vertu une chimère, de Dieu une abstraction[1]. »

Rousseau (1712-1788). — C'est surtout par l'esprit et l'ironie que Voltaire exerça une grande influence sur ses contemporains; les moyens d'action de J.-J. Rousseau furent la passion et l'enthousiasme. Ce fut un mémoire paradoxal qui le signala à l'attention du public. L'Académie de Dijon avais mis au concours la question de savoir si les sciences et les arts ont contribué à épurer les mœurs. Rousseau, probablement sur les conseils de Diderot, soutint dans son mémoire que les sciences et les arts ont contribué non à épurer, mais à corrompre les mœurs, et y proposa comme idéal l'*état de pure nature*. L'homme naît bon, c'est la société qui le déprave. Rousseau défendait son paradoxe avec éloquence. « Quand on lit votre ouvrage, lui disait spirituellement Voltaire, il prend envie de marcher à quatre pattes, cependant comme il y a soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et que moi. »

C'est dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, le *Contrat social* et l'*Émile* ou de l'*Éducation*, que Rousseau exposa ses idées de réformes sociales, qui devinrent comme l'Évangile de la révolution.

Puisque l'homme naît bon, l'éducation doit consister à ne pas contrarier la nature ; c'est le grand principe de la pédagogie de Rousseau. Puisque c'est de la société que vient le mal, c'est l'organisation sociale qu'il faut réformer. Le problème à résoudre est pour Rousseau celui-ci : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont

1. *Voltaire et le voltairianisme*.

le *Contrat social* donne la solution. » Le contrat social ne peut consister comme le prétendait Hobbes, dans l'aliénation au profit d'un seul, de la liberté de tous. La liberté est inaliénable. « Renoncer à sa liberté, dit Rousseau, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions, que d'ôter toute liberté à sa volonté. » Le contrat social, c'est l'aliénation de la liberté de tous au profit de la liberté de tous ; mais chacun n'aliène de sa liberté comme de ses biens, que la partie « dont l'usage importe à la communauté. »

Dans cette association d'individus, où résidera la souveraineté? Dans la *volonté générale*, dit Rousseau, et par volonté générale il faut entendre la volonté de tous, la volonté non seulement de la totalité présente, mais de la totalité future. D'où le principe que la nation conserve le droit de changer ses lois, ses institutions et ses mandataires.

En morale, Rousseau est un disciple de l'école écossaise. Bien qu'il exalte avec éloquence le témoignage de la conscience, sa morale est une morale du sentiment. Est-il nécessaire d'ajouter qu'il n'appartenait guère à un homme dont la vie offre tant et de si graves défaillances, de formuler une science des mœurs? « Ses *Confessions*, dit justement M. Élie Blanc, témoignent à la fois de ses faiblesses et de son peu de sens moral. Orgueilleuses dans leur apparente simplicité, elles font contraste avec celles de saint Augustin où l'on voit une âme non moins sensible, mais bien plus délicate et vraiment humble ne recourir à l'aveu de ses fautes que pour mieux s'en repentir et mieux s'attacher au bien. »

Au sortir de la tourmente révolutionnaire, la philosophie proprement dite était presque tout entière en France sous l'influence de l'école de Condillac. Mais cette école avait pris des directions différentes suivant les tendances de ses représentants. Elle fut physiologique et *matérialiste* avec Cabanis, et *idéologique* avec Destutt de Tracy.

Cabanis (1757-1808). — Ami et médecin de Mirabeau, Cabanis est un des premiers philosophes français qui ait traité méthodiquement des rapports du physique et du moral dans un livre fameux qui porte ce titre. L'esprit en est absolument

matérialiste. « Pour se faire, dit-il, une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion... Nous voyons les aliments tomber dans l'estomac, avec les qualités qui leur sont propres ; nous les en voyons sortir avec des qualités nouvelles, et nous en concluons qu'il leur a véritablement fait subir cette altération. Nous voyons également les impressions arriver au cerveau par l'extrémité des nerfs : elles sont alors isolées et sans cohésion. Le viscère entre en action, il agit sur elles, et bientôt il les renvoie métamorphosées en idées... Nous en concluons avec la même certitude que le cerveau digère en quelque sorte les impressions, qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée. » Cabanis confond, comme on le voit, les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques, et cette confusion de phénomènes irréductibles suffit à condamner le matérialisme. « Qu'on nous montre, disait Maine de Biran, comment l'impression reçue se transforme en perception, souvenir, image, jugement, de même qu'on nous montre physiologiquement la pâte alimentaire successivement transformée en chyle, en sang et en différentes humeurs... »

Le livre des *Rapports du physique et du moral* n'en contient pas moins un grand nombre de faits intéressants sur l'influence des âges, des sexes, des tempéraments, des climats, du régime et des maladies. D'ailleurs dans une lettre à Fauriel *sur les causes premières* où l'on a vu une sorte de rétractation, Cabanis expose des idées toutes différentes de son matérialisme et reconnaît l'existence spirituelle de l'âme et du principe des choses.

Destutt de Tracy (1754-1836). — Le plus célèbre des *idéologues* fut Destutt de Tracy. Pour les idéologues la philosophie est tout entière dans la science des idées, et les idées pour Destutt de Tracy ne sont que des manières de *sentir*. Se souvenir, juger, vouloir, ou plus généralement penser, c'est sentir. C'est la reproduction de la doctrine de Condillac. Mais où Destutt de Tracy modifie ou complète Condillac, c'est dans l'explication de la notion d'extériorité. Seul, le mouvement volontaire peut nous apprendre l'existence

des objets extérieurs, et il intitule ainsi un des chapitres de ses *Éléments d'idéologie :* « Que c'est à la faculté de nous mouvoir que nous devons la connaissance des corps. » Mouvement voulu et senti d'une part, résistance sentie d'autre part, voilà données dans un même acte l'existence du moi et du non-moi. C'est en suivant cette voie ouverte par Destutt de Tracy, que Maine de Biran va renouveler la psychologie et fonder sur les bases même de l'expérience un nouveau spiritualisme.

Maine de Biran (1766-1824). — Né à Bergerac, député au conseil des Cinq-Cents, sous-préfet de l'Empire, puis membre du corps législatif, Maine de Biran fut toute sa vie d'une constitution très faible, et de bonne heure s'habitua à la réflexion et à l'observation des rapports du physique et du moral. « Dès l'enfance, dit-il, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister; j'étais déjà porté comme par instinct à me regarder au dedans, pour savoir comment je pouvais vivre et être moi. » Dans les différentes fonctions qu'il exerça, Maine de Biran continua le cours de ses méditations. « J'erre, disait-il, comme un somnambule dans le monde des affaires. » Ses principaux ouvrages sont : un *Mémoire sur l'habitude*, les *Rapports du physique et du moral*, l'*Essai sur les fondements de la psychologie* et les *Nouveaux essais d'anthropologie.* Les deux derniers ne furent publiés qu'en 1859 par Ernest Naville.

On distingue généralement trois périodes dans le développement de la pensée de Maine de Biran.

La première est celle de la composition du *Mémoire sur l'habitude*, pour répondre à une question posée par les idéologues de l'Institut. On pourrait l'appeler *condillacienne*, bien que Maine de Biran s'y sépare déjà nettement du sensualisme. Il prétend s'en tenir à la seule observation des faits. « Je n'ai, dit-il, d'autre vue que de rechercher et d'analyser les faits tels qu'il nous est donné de les connaître en réfléchissant d'un côté sur ce que nous éprouvons dans l'exercice de nos sens et de nos facultés diverses, et en étudiant de l'autre les conditions et le jeu des organes d'où paraît dépendre cet exercice. » Mais marchant sur les traces de Destutt de Tracy et de Laromiguière, il distingue de la sensation, pure affection de l'âme produite par les objets extérieurs, la perception qui suppose l'activité volontaire et qui est toujours en raison de la mobilité

de l'organe. La perception n'est donc pas, comme le soutient Condillac, une sensation transformée. Une autre distinction que fait à ce sujet Maine de Biran, distinction qui est devenue classique, est celle des habitudes en *habitudes actives* et en *habitudes passives*. Il établit cette loi fondamentale que l'habitude affaiblit la sensation et fortifie la perception.

La seconde période est celle des *Rapports du physique et du moral* et de l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Maine de Biran s'y dégage complètement du sensualisme. La grande erreur de Condillac et des empiriques, selon Maine de Biran, c'est d'identifier le point de vue intérieur au point de vue extérieur, c'est de se représenter les faits de conscience et leurs causes sur le modèle des faits et des causes extérieures. Le fait primitif de la conscience, le fond même de notre être, c'est l'effort volontaire. Descartes avait dit : « Je pense, donc je suis. » Il vaudrait mieux dire : « Je veux, donc je suis. » « Dans chacune de mes résolutions je me connais comme cause antérieure à son effet, et qui lui survivra ; je me vois en deçà, en dehors du mouvement que je produis, et indépendant du temps ; et c'est pourquoi, à proprement parler, je ne deviens pas, mais réellement et absolument je suis. » C'est l'honneur de Maine de Biran d'avoir découvert la véritable origine de l'idée de cause dans le sentiment de l'effort. « Et tel est, ajoute-t-il, le type unique d'après lequel nous concevons hors de nous des causes. Nous les concevons comme des êtres qui sont des volontés. Être, agir, vouloir, sous des noms différents, c'est une seule et même chose. » Le principe de causalité n'est qu'une induction, une extension hors de nous, de la causalité que nous sentons en nous. En se révélant à lui-même, en prenant conscience de lui-même dans le sentiment de l'effort volontaire, le moi se sent limité par quelque chose qui lui résiste, il reconnaît ainsi l'existence d'un non-moi. Le moi et le non-moi, selon l'expression de Maine de Biran, sont en « connexion nécessaire » dans la conscience. Quant à ce qui concerne les catégories, il est inutile pour justifier leur présence dans notre esprit, de recourir à l'explication de Kant qui en fait des idées, des formes vides, préexistant à toute expérience ; ce ne sont que des points de vue différents, trouvés dans l'expérience de la conscience, dans la réflexion qui est

essentiellement un acte de la volonté. On voit que, selon Maine de Biran, non seulement la volonté est le principe de la personnalité, mais les autres facultés n'en sont que des opérations. « Pour Maine de Biran, dit M. Fouillée, l'intelligence elle-même se ramène à la volonté dont elle n'est qu'une forme. Percevoir, c'est mouvoir et agir; avoir conscience, c'est encore agir et vouloir; la raison même n'est qu'une extension de la volonté. Ainsi est maintenue dans la diversité de nos actes l'unité de notre action intime. »

Dans la dernière phase de sa philosophie, Maine de Biran passe du point de vue stoïcien au point de vue chrétien. Il y a, dit-il dans ses *Essais d'anthropologie* trois vies dans l'homme : la vie *animale*, celle de la sensation; la vie *humaine*, celle de la volonté; la vie *spirituelle*, celle de l'amour. Sorti du sensualisme pour s'élever à la philosophie de la personnalité, il écrivait : « L'art de vivre consisterait à affaiblir sans cesse l'empire ou l'influence des impressions spontanées... et à placer nos jouissances dans l'exercice des facultés qui dépendent de nous, ou dans le résultat de cet exercice. Il faut que la volonté préside à tout ce que nous sommes : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature. » Mais Maine de Biran finit par comprendre qu'une morale sans amour, comme la morale stoïcienne, est une morale mutilée et incomplète. C'est alors qu'il conçut une troisième vie analogue « au troisième ordre » de Pascal, et dont il trouva la plus parfaite expression dans la morale chrétienne. C'est à sa bienfaisante influence qu'il abandonna les dernières années de son existence. La *Bible* et l'*Imitation de Jésus-Christ* étaient devenues ses lectures de prédilection et c'est dans les sentiments de foi et d'espérance chrétiennes qu'à la fin de ses jours il écrivait ces mélancoliques paroles : « Mon âme est lasse de mon corps. »

Victor Cousin (1792-1867). — Né à Paris en 1792, après de brillantes études, Victor Cousin entra à l'École normale en 1810 et y enseignait deux ans après comme élève répétiteur. En 1815 il fut nommé suppléant de Royer-Collard dans la chaire d'histoire de la philosophie à la Sorbonne. Le succès de son enseignement fut extraordinaire de 1815 à 1820. Selon le mot de Taine, « on allait à son cours comme à l'Opéra. » En

1820, on lui retira sa chaire pour des motifs politiques. Réduit au silence, il publia les *Œuvres de Proclus*, une édition des *Œuvres de Descartes* et commença la *Traduction des œuvres complètes de Platon*. Il parcourut l'Allemagne où il se mit en relation avec Schelling et Hegel, et rendu à sa chaire en 1828, il fit une grande part dans son enseignement aux idées de la philosophie allemande. Les honneurs lui vinrent en grand nombre. Il fut conseiller d'État, membre du conseil supérieur de l'instruction publique, professeur titulaire à la Sorbonne, membre de l'Institut, directeur de l'École normale, pair de France, ministre de l'instruction publique. La révolution de 1848 l'enleva à la vie politique et le coup d'État au conseil de l'instruction publique. Le décret de 1852 le plaçait avec Guizot et Villemain au rang des professeurs honoraires. Il mourut à Cannes le 13 janvier 1867.

Outre les ouvrages déjà nommés et plusieurs ouvrages littéraires, il faut citer de Cousin le *Cours d'histoire de la philosophie*, le *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, le *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, des *Fragments philosophiques* et le traité *du Vrai, du Beau et du Bien*, qui fut comme son testament philosophique.

Influence de Victor Cousin. — Peu de philosophes ont exercé, du moins pendant leur vie, une influence comparable à celle de V. Cousin. Cette influence s'explique par sa prodigieuse activité et son incomparable talent d'exposition. De plus, il savait communiquer l'ardeur et provoquer les travaux et les recherches philosophiques. Ce fut à ses conseils et à ses encouragements qu'on dut un grand nombre d'ouvrages destinés à éclairer sur beaucoup de points l'histoire de la philosophie, et qui resteront un des principaux titres d'honneur de son école; par exemple, la traduction de Reid et de plusieurs ouvrages de Dugald Stewart par Jouffroy, celles d'Aristote par Barthélemy Saint-Hilaire, de Bacon et de Plotin par Bouillet, de Spinoza par Émile Saisset, de Kant par Tissot et Jules Barni, l'*Histoire du cartésianisme* par Fr. Bouillier, celles de l'école d'Alexandrie par J. Simon et par Vacherot, les ouvrages de Paul Janet sur la *Dialectique de Platon*, d'Adolphe Franck sur la *Kabbale juive* et sur l'*Histoire de la logique*, de Ch. de Rémusat sur saint Anselme, sur Abélard et sur Bacon, de Hauréau et de

Rousselot sur la *Philosophie du moyen âge*, de Montet et de Ch. Jourdain sur la *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, de Nourrisson sur la *Philosophie de Leibnitz* et sur celle de Bossuet, de Waddington sur la *Psychologie d'Aristote* et de Ferraz sur la *Psychologie de saint Augustin*... Tous ces travaux renouvelèrent l'histoire de la philosophie. C'est là ce qui explique la place importante dans la philosophie du XIXe siècle de V. Cousin et de son école, beaucoup plus que ses idées qui manquèrent d'originalité philosophique.

M. Charaux trace ainsi le portrait du chef de l'éclectisme : « Victor Cousin, dit-il, gouvernait de haut et régentait dans les moindres détails la philosophie française. Tout lui était soumis, et lui-même obéissait à tous les chefs d'école anciens, nouveaux, français, étrangers ; le maître absolu de tant d'esprits excellents n'était pas son maître, il n'enseignait pas une philosophie qui lui appartînt. Interprète habile, quelquefois éloquent, d'une pensée qui suppléait à l'insuffisance de la sienne, il passait avec une merveilleuse facilité d'une obédience à une autre obédience, des Écossais à Kant, de Kant à Schelling, de Schelling à Hegel, des Allemands aux Français, des Français aux Grecs, de Descartes à Platon, de Platon à Maine de Biran. Prompt à l'admiration, non moins prompt à se détacher, volontiers il s'écriait en présence du système qui l'avait séduit pour un temps : *Voilà qui est la vérité* ; mais comme son admiration, cette vérité immuable changeait de temps à autre. Disciples dévoués d'un maître sans doctrine, Jouffroy, Saisset, ont porté jusqu'à la fin de leur courte et brillante carrière les marques visibles de cette sujétion ; ils n'ont qu'à de rares intervalles possédé pleinement leur esprit[1]. »

Philosophie de Victor Cousin. Classification des systèmes philosophiques. L'éclectisme. — On peut distinguer trois phases dans la carrière philosophique de V. Cousin. Dans la première, il se déclare disciple de Royer-Collard et de Maine de Biran, et il reproduit dans son enseignement la philosophie écossaise. Dans la seconde, il se met à l'école de l'Allemagne, s'applique à vulgariser en France la philosophie de Kant, celles de Schelling et de Hègel et professe lui-même une

1. Charaux. — *De la liberté d'esprit.*

sorte de panthéisme. Dans la troisième, se dégageant peu à peu du panthéisme, V. Cousin se range à la grande tradition spiritualiste de Platon, de saint Augustin et de Descartes, et résume le meilleur de sa pensée dans le traité *du Vrai, du Beau et du Bien.*

C'est sous le nom d'*éclectisme* qu'est connue la philosophie de V. Cousin. Il choisit lui-même cette dénomination avant qu'elle ne fût adoptée par ses disciples et par ses adversaires. L'*éclectisme* se donne non seulement comme une méthode pour étudier l'histoire de la philosophie, mais encore comme une méthode historique pour construire de toutes pièces la philosophie elle-même, pour tirer, suivant l'heureuse expression de Jouffroy, des systèmes la philosophie. Selon Cousin, l'esprit humain débute naturellement par le *sensualisme* pour se jeter ensuite dans l'*idéalisme*, puis dans le *scepticisme* et enfin dans le *mysticisme.* Il s'attache d'abord aux données sensibles, exagère les droits de la sensation et méconnaît ceux de la raison ; de là le sensualisme. Mais la philosophie de la sensation ne peut satisfaire l'esprit qu'elle conduit au matérialisme ; elle se détruit par ses propres excès. Déçu par les sens, l'esprit renonce à leur témoignage pour rentrer en lui-même et demander l'explication des choses aux seules idées ; de là l'idéalisme, système qui pour être plus noble que le sensualisme n'en est pas plus vrai, car il aboutit à toutes sortes de contradictions. Égaré par ses idées comme par ses sensations, l'esprit est amené insensiblement à douter de tous les systèmes ; c'est le scepticisme. Mais l'esprit ne peut cependant renoncer à la vérité, il a besoin de certitude, et puisque la raison est impuissante à la lui donner, à qui s'adressera-t-il, sinon au cœur, au sentiment, à l'inspiration, à l'enthousiasme ? De là le mysticisme qui ne disparaît à son tour qu'en ramenant les systèmes antérieurs.

Ces quatre systèmes qui remplissent l'histoire de la philosophie contiennent en même temps la philosophie elle-même, car suivant la parole de Leibnitz, s'ils sont faux parce qu'ils nient, ils sont vrais parce qu'ils affirment. Sans le contrepoids du sensualisme, l'esprit se perd dans des chimères ; sans celui de l'idéalisme il s'enfonce dans les basses préoccupations de la matière ; supprimez le scepticisme, il n'y a plus de contrôle

aux dogmatismes les plus intempérants et les plus étranges; ôtez le mysticisme, à côté des droits de la sensation, de la raison et de la critique, il n'y a plus de place pour les élans de la foi et les inspirations du cœur. Ces systèmes se complètent donc mutuellement. D'où il suit qu'en réunissant tout ce qu'ils contiennent de vrai « on aurait une philosophie complète, adéquate à la totalité de la conscience. » Par conséquent, pour qui a l'intelligence de son histoire, la philosophie n'est pas à faire, elle est faite.

Nous n'avons pas ici à faire la critique de l'*éclectisme* tel que l'entendait V. Cousin. Remarquons seulement que ses idées sur l'histoire des systèmes sont plus ingénieuses que solides. D'abord, il se place au seul point de vue du problème de la connaissance pour classer les différents systèmes; or si important que soit ce point de vue, il en est d'autres. Ensuite le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme n'épuisent pas toutes les solutions possibles du problème de la connaissance; et l'histoire de la philosophie ne nous montre pas, comme le prétend V. Cousin, le retour régulier et périodique de ces quatre systèmes. Enfin à supposer que la philosophie ne soit plus à faire, et qu'on la trouve tout entière dans les systèmes que nous offre l'histoire des idées, pour l'y découvrir, pour discerner la vérité de l'erreur, pour faire œuvre de critique, il faut que l'esprit soit en possession d'un critérium que l'histoire des systèmes ne peut fournir. L'éclectisme, on l'a dit bien des fois, ne peut être un système, il ne peut être qu'une méthode, et une méthode qui suppose une doctrine reconnue vraie.

« Il est vrai de dire cependant, remarque Ravaisson, que ce choix que V. Cousin s'était d'abord proposé de faire, du plus vrai et du meilleur de chaque philosophie, il ne le fit jamais. Non seulement il entreprit de réfuter, sous le nom de sensualisme, la philosophie de Locke et de tous ceux qui sur ses traces essayèrent d'expliquer par les sensations toutes nos connaissances, mais chez la plupart des autres philosophes, depuis Aristote jusqu'à Leibnitz et Kant, il signala surtout ce qu'il croyait des erreurs. S'il emprunta à Kant les traits les plus généraux de sa théorie de la morale, il le combattit en le rangeant parmi les sceptiques sur presque tous les points. S'il se

plut à rattacher ses idées aux principes du platonisme et à ceux du cartésianisme, ce fut en interprétant ces principes dans le sens de l'empirisme écossais... Des quatre classes auxquelles se ramèneraient les divers systèmes qui se sont produits et même qui se produiront jamais, une seule, à son gré, renferme une grande part de vérité : c'est celle qu'il appelle idéalisme, et à laquelle il rapporte Platon et Descartes; mais encore une fois, c'est à la condition qu'on s'y renferme à très peu près dans les limites tracées par Reid et par Stewart. Et à mesure que Victor Cousin avança dans sa carrière, tout en maintenant, selon son expression, le drapeau de l'éclectisme, il le réduisit de plus en plus à un système particulier, dont les idées des philosophes écossais et quelques-unes de celles de Maine de Biran et d'Ampère fournirent le premier fonds, et qu'on peut définir un brillant développement du *demi-spiritualisme* qu'inaugura chez nous Royer-Collard[1]. »

Le plus célèbre disciple de Cousin fut Théodore Jouffroy (1796-1842). Ses principaux ouvrages sont les *Premiers et les Nouveaux mélanges*, le *Cours d'esthétique* et le *Cours de droit naturel*. Fidèle à l'esprit de la philosophie écossaise qui laisse de côté les questions de métaphysique, Jouffroy réduisit la philosophie à l'étude de la psychologie et de la morale. Il a défini avec une grande précision l'objet et la méthode de la psychologie et bien montré l'irréductibilité de la psychologie et de la physiologie. La fin de l'homme, comme celle des différents êtres, n'est qu'un fragment et un moyen de la fin universelle qui consiste dans la coordination de toutes les fins. Réaliser sa part d'ordre dans l'ordre universel par le développement de sa propre personnalité; telle est la destinée de l'homme ici-bas.

L'école traditionaliste ou théologique. — La réaction contre le sensualisme du XVIIIe siècle s'affirma non seulement dans la philosophie de Maine de Biran et dans l'école éclectique, mais aussi et tout naturellement chez les penseurs chrétiens. Parmi ceux-ci il faut faire une place à part à Joseph de Maistre, à de Bonald et à Lamennais, qu'on groupe ordinairement sous le nom d'école traditionaliste ou d'école théologique.

1. *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 20-21.

J. de Maistre (1754-1821). — Né à Chambéry où son père était président du parlement de Savoie, après avoir été élève des Jésuites et fait son droit à l'Université de Turin, Joseph de Maistre devint sénateur en 1788. Il partagea quelque temps les illusions de la jeunesse de son époque et ne dissimula pas ses sympathies pour les idées nouvelles. Mais chassé de ville en ville par la Révolution et réduit à vivre d'une vie errante, tantôt à Venise, tantôt en Sardaigne à la cour du roi de Piémont, enfin à Saint-Pétersbourg où il remplissait les fonctions d'ambassadeur, il ne tarda pas à revenir de son premier jugement et passa de l'indulgence à la sévérité dans l'appréciation des événements.

J. de Maistre fut un écrivain de premier ordre et doué au plus haut degré de l'esprit philosophique. Ses principaux ouvrages sont les *Considérations sur la Révolution française*, le livre du *Pape* et les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ou *Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence.* C'est dans ce dernier ouvrage surtout qu'il touche à la philosophie proprement dite. J. de Maistre s'y fait l'apologiste de la Providence, comme il se fait celui de l'Église dans le livre du *Pape*. C'est en vrai théologien et en vrai philosophe, malgré certaines exagérations, et avec les accents d'une ardente conviction qu'il disserte sur la chute originelle, l'origine du mal, la réhabilitation par la souffrance, la réversibilité des mérites et des peines, et la nécessité des châtiments. Tout mal physique, à ses yeux, vient d'un mal moral. S'il y a eu un premier péché originel dont nous subissons tous les suites, il y a eu à travers les âges d'autres péchés originels secondaires qui ont laissé plus ou moins leurs traces dans les différentes races humaines. J. de Maistre proclame hautement l'efficacité de la prière et du sacrifice. Tel acte héroïque, de Louis XVI par exemple, a pu mériter le salut de la France. Il voit partout la grande et terrible loi de l'expiation. Elle aussi, « la guerre est une loi du monde. » Le rôle du soldat, comme celui du sacrificateur, lui apparaît nécessaire : celui du bourreau lui-même est providentiel. L'hymne mêlé d'admiration et d'horreur qu'il entonne en son honneur, est une des pages les plus brillantes et les plus vigoureuses de notre littérature, une de celles aussi qu'on a le plus reprochées à son auteur.

Remarquons que si l'on peut ranger J. de Maistre parmi les traditionalistes, c'est surtout pour des raisons d'ordre social. S'il fait une part exagérée à la tradition, c'est plutôt en politique qu'en philosophie.

De Bonald (1754-1840). — De Bonald naquit la même année que J. de Maistre à Monna près de Milhau dans l'Aveyron, d'une ancienne famille aussi attachée à son roi qu'à sa foi. Il fut élève des Oratoriens de Juilly et après quelques années de service aux mousquetaires du roi, il revint dans sa province d'origine, où il conquit très vite l'estime et l'affection de ses compatriotes. Forcé d'émigrer pendant la tourmente révolutionnaire, il rentra en France après six ans d'exil. Nommé conseiller de l'Université par Bonaparte, il joua un rôle assez effacé sous l'Empire. Député en 1815, membre de la *Chambre introuvable*, il devint, quelques années plus tard, ministre d'État, pair de France et membre de l'Académie. Il mourut sans fortune personnelle dans son très modeste héritage de Milhau où il s'était retiré en 1829. Ses principaux ouvrages sont : la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, la *Législation primitive* et les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.*

La théorie fondamentale de la philosophie de de Bonald, c'est la théorie du langage. En voici le résumé. L'invention du langage est absolument au-dessus des forces de l'homme, car « il est nécessaire d'avoir l'expression de la pensée pour penser, l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » La parole est la condition de la pensée. Il en résulte que la parole est un don de Dieu, qu'elle implique par conséquent une intervention de Dieu et un commerce primitif de Dieu avec l'homme. L'existence du langage réfute donc l'athéisme. Mais il n'y a pas de transmission possible du langage sans société ; la société est donc naturelle et nécessaire, et remonte aux origines de l'humanité, ce qui réfute l'état de nature de Rousseau et sa théorie du contrat social. De plus, les idées dont la parole de Dieu a été l'expression sont divines dans leur origine comme la parole, et par conséquent certaines. La conclusion, c'est qu'il faut placer le fondement de la certitude dans la tradition qui conserve et transmet ces idées. D'où le nom de *traditionalisme* donné au système. Les vérités que Dieu a communi-

quées originairement au premier homme sont comme un dépôt confié à l'humanité pour être transmis de génération en génération, et chaque homme y participe par le commerce avec ses semblables. Cette doctrine affirme ou tend à affirmer l'impuissance naturelle de la raison à découvrir la vérité et rend en conséquence la révélation absolument nécessaire.

Lamennais (1782-1854). — Félicité de Lamennais naquit à Saint-Malo, d'une famille de riches armateurs que ruina la Révolution. Élevé chez un oncle qui lui laissait lire en liberté toutes sortes d'ouvrages, il perdit la foi à ces lectures. Mais il avait pour frère un saint prêtre, Jean-Marie, qui le ramena à ses croyances chrétiennes vers l'âge de vingt-deux ans. Une fois converti, Lamennais s'adonna à l'étude et à la prière, entra plus tard dans les ordres, se révéla comme un des adversaires les plus redoutables de la Révolution, et le défenseur éloquent des droits de l'Église, groupa autour de lui un grand nombre d'esprits d'élite, les Gerbet, les Lacordaire, les Montalembert, et fonda avec eux l'école libérale catholique. C'est une des époques les plus belles de l'histoire de France et de l'histoire de l'Église et la gloire en revient surtout à Lamennais, car il fut l'inspirateur de ce grand mouvement. Pourquoi faut-il qu'il ait trahi un jour la cause qu'il avait servie avec tant d'ardeur, et que l'orgueil ait égaré une âme d'abord si généreuse! Sa chute est l'une des plus tragiques et des plus désolantes dans l'histoire de l'Église. Il mourut tristement en 1854 sans donner aucun signe de réconciliation. « Sa vie tout entière, dit M. Élie Blanc, faite d'intimes souffrances, de jours de gloire et de jours de tempête, est encore une énigme douloureuse pour tous ceux qui cherchent à la pénétrer. »

Lamennais a beaucoup écrit et l'un de ses plus beaux ouvrages est une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* accompagnée de *Réflexions*. Ses doctrines philosophiques sont exposées dans l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* et dans l'*Esquisse d'une philosophie*. Ce dernier ouvrage qui appartient à la seconde partie de la vie de Lamennais, offre beaucoup d'analogies avec le panthéisme de Schelling ou même avec celui des Alexandrins. Dans l'*Essai*, Lamennais reprenant tous les arguments des sceptiques, s'applique à

démontrer l'impuissance de nos facultés de connaître. Erreurs des sens, erreurs des sentiments, erreurs des raisonnements, contradictions de l'esprit humain, variabilité des opinions..., autant de raisons qu'il invoque à son tour contre la raison. Mais si la raison humaine prise individuellement ne peut rien connaître, prise collectivement elle a une tout autre valeur; c'est même dans le consentement universel, c'est-à-dire dans l'accord des raisons humaines, qu'il faut placer le vrai critérium de la certitude. » Le consentement commun est pour nous le sceau de la vérité, il n'y en a pas d'autre. » On a montré cent fois l'insuffisance de ce critérium et la contradiction qu'il implique. Lamennais n'en resta pas moins fidèle jusqu'à ses derniers jours à cette erreur fondamentale de son système et lorsque l'Église l'eut condamné, il en appela de cette condamnation au *sentiment universel* des peuples dans le pamphlet intitulé : *Paroles d'un croyant* que Rome qualifia en ces termes : *mole quidem exiguum*, *pravitate ingentem :* petit écrit, mais grande et funeste erreur.

Auguste Comte (**1798-1857**). **Le positivisme**. — Auguste Comte naquit à Montpellier. Doué d'une intelligence précoce, mais très difficile de caractère, il s'adonna de bonne heure à l'étude des mathématiques. Entré à l'École polytechnique à l'âge de seize ans, il y devint plus tard répétiteur et examinateur. Des démêlés avec Arago lui firent perdre ces places, et dès lors il mena une vie très agitée et très besogneuse. Après avoir été quelques années le disciple et le collaborateur de Saint-Simon, il ouvrit des cours de philosophie positive, et à peine avait-il commencé qu'il fut pris d'un accès de folie furieuse. Sa guérison ne fut pas pour lui le prélude d'une ère de bonheur. Éprouvé par des chagrins intimes, souvent réduit à la misère, il dut faire appel à la générosité de ses disciples, et surtout de Littré. Vers la fin de sa vie, il fonda une religion des plus étranges, la religion de l'*Humanité* dont il s'institua le grand prêtre.

Les plus importants de ses ouvrages sont : le *Cours de philosophie positive*, le *Système de politique positive* ou *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, le *Calendrier positiviste*, le *Catéchisme positiviste*, la *Politique positiviste*.

Auguste Comte est le chef du *positivisme*. « L'idée mère du

positivisme, dit Paul Janet, est que la science doit s'abstenir de toutes les recherches sur les causes premières et sur l'essence des choses ; elle ne connaît que des enchaînements de phénomènes. Tout ce qui est au delà n'est qu'une conception subjective de l'esprit, objet de sentiment et de foi personnelle, non de science. » Le positivisme, c'est donc avant tout la condamnation de la métaphysique, qu'Auguste Comte regarde comme un mode transitoire de la pensée, qui doit être remplacé par la science positive. « Il n'y a qu'une maxime absolue, dit Auguste Comte, c'est qu'il n'y a rien d'absolu. »

A l'appui de sa thèse, Auguste Comte invoque comme principal argument, une prétendue loi historique : la *loi des trois états* ou des *trois âges*, qu'il emprunte à Turgot : « Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, disait Turgot dans l'*Histoire des progrès de l'esprit humain*, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous. Car à quoi auraient-ils ressemblé? Tout ce qui arrivait sans que les hommes y eussent part, eut son Dieu... Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites comme essences et facultés, expressions qui cependant n'expliquaient rien, et dont on raisonnait comme si elles eussent été des êtres, de nouvelles divinités substituées aux anciennes... Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier. » Le genre humain a passé, en effet, dit Auguste Comte, par trois états successifs : l'état *théologique*, l'état *métaphysique* et l'état *positif*. Dans le premier, les hommes expliquaient les faits par des puissances surnaturelles (fétichisme d'abord, polythéisme ensuite et enfin monothéisme). Dans le second, ils les expliquaient par des puissances naturelles, essences, causes, substances, qualités... Dans le troisième, les hommes s'attachent uniquement à découvrir les faits et leurs lois. Auguste Comte estime que l'humanité est parvenue à cet âge mûr, où elle doit répudier toute théologie et toute métaphy-

sique, pour s'en tenir à l'unique observation des phénomènes et de leurs rapports.

Toutes les sciences passent par les trois états, et leur progrès dans le sens de la *positivité*, est en raison inverse de la complexité de leur objet. Les sciences les plus simples ou les plus abstraites se sont perfectionnées les premières; les plus complexes ou les plus concrètes ne sont entrées que plus tard dans l'état positif. Auguste Comte propose une classification des sciences, d'après leur ordre de complexité et de difficulté croissantes et qui reproduit en même temps selon lui l'ordre historique de leurs développements : les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la sociologie. Dans cette série, chaque science est plus simple, plus générale et plus ancienne que celles qui la suivent et dont elle est indépendante; et inversement, chaque science est plus complexe, plus spéciale et plus récente que celles qui la précèdent et dont elle dépend. Les mathématiques sont placées au commencement de la série, à cause de leur simplicité, de leur généralité, et parce qu'elles sont devenues positives les premières. Les sciences sociales sont placées au dernier rang, parce qu'elles ont l'objet le plus complexe, le plus spécial, et parce qu'elles sont les plus récemment entrées dans l'âge positif. Quant à la philosophie, il ne faut pas y voir une science particulière, elle n'est que la systématisation du savoir humain.

La morale d'Auguste Comte est une morale sentimentale. L'homme est partagé entre deux sortes d'instincts ou de penchants opposés : les instincts égoïstes et les instincts altruistes qui ont les uns et les autres leurs racines dans des fonctions physiologiques. La prépondérance donnée aux instincts altruistes constitue la moralité.

Nous ne dirons qu'un mot des idées puériles et extravagantes qui marquèrent la dernière partie de la carrière d'Auguste Comte. Lui qui avait répudié non seulement toute religion, mais toute métaphysique, se fit le fondateur et le grand pontife de la plus bizarre des religions. Cette religion avait sa trinité, composée du Grand Être, c'est-à-dire de l'Humanité, du Grand Fétiche, c'est-à-dire de la Terre, source de tous les êtres et d'où l'humanité est sortie, et du Grand Milieu ou de l'Espace, dont les lois sont les conditions de toute existence. C'est l'humanité

que les hommes doivent honorer. Mais l'humanité n'existant que dans la succession des individus qui ne font que passer, quel culte lui rendre? Celui qu'Auguste Comte appelait le culte *subjectif*, et qui n'était autre dans ce qu'il pouvait contenir de sérieux, et sous les trois formes de culte personnel, de culte domestique et de culte public qu'il lui donnait, qu'une commémoration des morts. C'est dans le seul souvenir des vivants que consiste l'immortalité pour les individus qui la méritent. Dans la religion d'Auguste Comte il n'y a pas de Dieu, et il n'y a pas d'âme non plus. « C'est par où après tant de changements, dit Ravaisson, il resta le même. »

Les extravagances de la dernière philosophie d'Auguste Comte, ne l'empêchèrent pas d'exercer une grande influence en France et en Angleterre, mais beaucoup plus par l'esprit de ses doctrines que par ses doctrines elles-mêmes. Quelques-uns de ses disciples, avec Laffite pour chef, acceptèrent toutes ses idées. Les autres, en plus grand nombre, rejetèrent les conceptions ou plutôt les rêveries du grand pontife de l'Humanité, et ne gardèrent du positivisme que les thèses essentielles, et particulièrement la condamnation de toute métaphysique, et l'inanité prétendue de toute recherche des origines et des fins, de toute spéculation sur l'absolu. Parmi ces derniers, les principaux, ceux qui continuèrent l'influence d'Auguste Comte, furent Stuart Mill, en Angleterre, Littré et Taine en France.

M. Renouvier et le néo-criticisme. — Charles Renouvier, ancien élève de l'École polytechnique comme Auguste Comte, s'est montré constamment dans ses *Essais de philosophie critique* et dans sa revue, la *Critique philosophique*, comme un des principaux adversaires du positivisme, et en même temps comme un continuateur de Kant. Mais le néo-criticisme dont il est le fondateur, modifie sur plusieurs points le criticisme de Kant. Tout en restant fidèle à l'idée maîtresse du kantisme, la primauté de la raison pratique et la domination de la morale sur les ruines de la métaphysique, M. Renouvier a voulu tout à la fois simplifier le système de Kant, et le débarrasser de certaines contradictions déjà signalées par les philosophes allemands, ses successeurs. Suivant M. Renouvier, il faut bannir de la philosophie les *noumènes* ou choses en soi, que Kant considérait comme des exigences de la raison. Les réalités

substantielles ne sont que des chimères. Il n'y a que des *phénomènes* qui s'unissent par les lois nécessaires de l'esprit. Le criticisme de M. Renouvier est un *criticisme phénoméniste.*

Théoriquement le scepticisme et le dogmatisme n'ont pas plus de valeur l'un que l'autre. A s'en tenir aux seuls arguments rationnels, aucune doctrine ne s'impose nécessairement à l'esprit et la certitude scientifique n'est d'ailleurs « que la limite préconçue et préadoptée de la probabilité positive croissante. » La pratique seule peut décider de la vérité. En face des obscurités et des contradictions de la métaphysique, les vérités morales brillent d'un éclat incomparable. La certitude du devoir est absolue ; absolue aussi celle de tout ce qui est nécessaire à l'existence et à la réalisation du devoir. Si le premier devoir de l'homme est de croire au devoir, le second qui en est le corollaire, est de croire à la liberté. La liberté est le postulat et la pierre angulaire de la morale.

C'est à Jules Lequier doit il a publié plusieurs écrits posthumes, que M. Renouvier doit, dit-il, d'avoir compris le problème si important de la liberté, l'idée qu'il faut s'en faire, et dans quels termes il se pose. D'abord il ne faut pas croire, comme le pensait Kant, que le libre arbitre s'exerce une fois pour toutes, et qu'ensuite tous les actes de la vie se déroulent avec une détermination rigoureuse et inflexible. N'admettant d'autre existence que celle des *phénomènes,* M. Renouvier ne pouvait reléguer comme Kant, le libre arbitre dans le monde des *noumènes.* D'autre part, la preuve expérimentale du libre arbitre est impossible, et on ne peut le déduire de quelque vérité métaphysique antérieure, puisque la métaphysique est illégitime. En définitive, le libre arbitre n'est pas démontrable. Mais la nécessité ne l'est pas davantage, quoi qu'en aient pensé certains savants. Il faut choisir entre la croyance à l'un ou la croyance à l'autre. « La vérité non pas prouvée, mais réclamée et digne d'être choisie, dit J. Lequier, est celle qui pose un fondement pour la morale, et aussi pour la connaissance pratique, indépendamment de laquelle on ne peut avoir la science. » Cette vérité est l'affirmation de la liberté; et la liberté est le fondement de la science comme de la morale. Si l'on admet, sans en douter, certaines propositions scientifiques, c'est qu'on élimine le doute possible par un acte de volonté libre.

Les spiritualistes. — Le spiritualisme français au XIXe siècle n'est pas tout entier dans les écoles *traditionaliste, éclectique* et *néo-criticiste*. Il a été largement représenté dans l'enseignement officiel, depuis la fin du règne de l'éclectisme, et par plusisurs penseurs plus ou moins isolés, qui sans appartenir à aucune école, ont pourtant exercé une très grande influence sur les esprits.

Parmi les maîtres de l'enseignement qui ont consacré leur carrière à la défense du spiritualisme, il faut citer surtout Elme Marie Caro (1826-1887), et Paul Janet (1823-1899). Le premier, écrivain de grand talent, polémiste brillant, orateur éloquent, académicien et penseur chrétien, a traité les questions les plus variées dans les *Problèmes de morale sociale*, le *Pessimisme au XIXe siècle*, le *Matérialisme et la science*, *M. Littré et le positivisme*, l'*Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, *Philosophie et Philosophes*. Le second, écrivain d'une grande érudition, curieux de toutes les découvertes, et esprit très clair, membre de l'Institut, inébranlable dans ses convictions spiritualistes, mais non chrétiennes, représente le mieux à l'étranger comme dans notre pays, la philosophie française classique et les idées dominantes parmi les survivants de l'éclectisme. Ses principaux ouvrages sont : le *Matérialisme contemporain*, le *Cerveau et la pensée*, les *Causes finales*, la *Morale*, l'*Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes*, les *Principes de métaphysique et de psychologie*.

Parmi les spiritualistes indépendants dont l'influence sur les esprits a été très grande au dernier siècle, nous devons nommer Ravaisson, le P. Gratry et Ollé-Laprune.

Ravaisson (**1813-1900**). — Né à Namur, Félix Ravaisson Mollien, était à peine âgé de vingt-deux ans, lorsqu'il se signala à l'attention des philosophes par un ouvrage très remarquable et très profond qui avait pour titre : *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Après quelques années passées dans l'enseignement, il remplit les fonctions d'inspecteur des bibliothèques publiques, fut nommé en 1853 inspecteur général de l'enseignement supérieur, et en 1870, conservateur des antiques au musée du Louvre. Il était membre de l'Institut dans la section de l'Acamie des Inscriptions et Belles-lettres depuis 1849, il entra dans

celle des Sciences morales et politiques en 1880. Ses ouvrages de philosophie sont peu nombreux. Outre l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, il a publié une thèse sur l'*Habitude*, le *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, et un mémoire sur le *Stoïcisme*.

Il faut distinguer dans Ravaisson l'historien de la philosophie et le philosophe. L'historien a conquis une place prépondérante dès le premier volume de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, où il expose la philosophie péripatéticienne avec une pénétration, une maturité, une hauteur d'intuition, et une puissance de condensation vraiment extraordinaires. Dans le second volume, il juge avec une égale supériorité les doctrines que produisit la philosophie antique depuis Aristote jusqu'à l'avènement du christianisme. Le stoïcisme en particulier y était résumé, comme il ne l'avait jamais été, et apprécié en termes qui semblent devoir rester l'arrêt définitif de l'histoire. Le *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, publié à l'occasion de l'Exposition universelle de 1868, ne fit que mettre dans une lumière plus vive, la merveilleuse faculté d'analyse et de critique, et la grande élévation de pensée de son auteur. Ravaisson y passe en revue avec un indulgent optimisme, toutes les doctrines qui se sont produites dans notre pays au dernier siècle, essayant de ressaisir les éléments d'un spiritualisme inconscient jusque dans les systèmes les plus notoirement opposés à la doctrine de l'esprit, et retournant les résultats des sciences positives contre le matérialisme, explication antiscientifique des choses, qui consiste à résoudre l'ordre supérieur dans l'ordre inférieur, le plus dans le moins, l'œuvre achevée dans l'ébauche.

Quant à la doctrine propre de Ravaisson, elle s'inspire d'Aristote, de Leibnitz, de Maine de Biran, mais aussi de Schelling. On l'a appelé un *réalisme spiritualiste*. C'est en effet un *spiritualisme absolu*, qui fait de l'esprit l'unique réalité et l'universelle substance. « La nature est comme une réfraction ou une dispersion de l'esprit... Il y a, selon la grande parole de Leibnitz, de la géométrie et de la morale partout... La nature, — si on néglige les accidents qui troublent dans une certaine mesure son cours régulier, mais qui, approfondis rentrent sous les mêmes lois, — la nature offre partout un progrès constant,

du simple au compliqué, de l'imperfection à la perfection, d'une vie faible et obscure à une vie de plus en plus énergique, de plus en plus intelligible et intelligente tout ensemble. Chaque degré y est une fin pour celui qui précède, une condition ou moyen, ou matière pour celui qui suit. » Être, c'est agir, au fond c'est penser. Mais toute action, toute pensée, toute perfection relative est sous la dépendance d'une cause qui est comme la concentration de l'action et de la pensée, et la perfection absolue. C'est même cette perfection absolue que nous sentons en nous-mêmes la première, et dont la nôtre ne nous paraît être qu'une limitation. Ce Dieu universel, « il nous est plus intérieur que notre intérieur. Il est nous plus encore que nous ne le sommes, sans cesse et à mille égards étrangers à nous-mêmes. Peut-être pourrait-on dire, en modifiant la pensée de Malebranche, que nous voyons tout en Dieu, parce que c'est en lui seul que nous nous voyons. Notre fond est l'être, la personnalité de Dieu. S'il y a quelque chose en quoi nous soyons tous identiques, ce quelque chose de plus profond que toute personnalité humaine, ne peut être qu'une personnalité plus haute et plus complète. »

Que devient la création dans cette métaphysique hardie, qui supprime la matière pour mettre partout l'esprit? Une sorte d'incarnation, d'abaissement, de demi-anéantissement de la divinité. Ici, il faut citer, de crainte de dénaturer la pensée, et pour donner une idée du style si personnel de l'auteur. « Il semble qu'on ne saurait comprendre l'origine d'une existence inférieure à l'existence absolue, sinon comme le résultat d'une détermination volontaire, par laquelle cette haute existence a d'elle-même, modéré, amorti, éteint pour ainsi dire quelque chose de sa toute-puissante activité... Ne pourrait-on dire, que ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule pour ainsi dire, détendu et diffus dans ces conditions élémentaires de la matérialité qui sont le temps et l'espace; qu'elle pose ainsi en quelque sorte la base de l'existence naturelle, base sur laquelle, par ce progrès continu qui est l'ordre de la nature, de degré en degré, de règne en règne, tout revient de la dispersion matérielle à l'unité de l'esprit? »

« Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est

le possible ; c'est que ce néant, il en a été d'abord l'auteur comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*seipsum exinanivit*), il a tiré par une sorte de réveil et de résurrection tout ce qui existe[1]. »

Comment ne pas remarquer les analogies frappantes de cette doctrine avec la métaphysique des philosophes néo-platoniciens ou celle des panthéistes allemands ? On comprend cette spirituelle critique de Vacherot dans le *Nouveau spiritualisme* : « Dieu, auteur du néant, la création expliquée par une sorte d'anéantissement suivi d'un réveil et d'une résurrection ; voilà, que M. Ravaisson nous permette le mot, de ces subtilités par trop alexandrines, qui doivent rendre l'école spiritualiste indulgente pour toutes les énormités du panthéisme, »

Parmi les continuateurs des doctrines de Ravaisson, il faut nommer surtout M. Jules Lachelier, son disciple préféré, dont l'enseignement à l'École normale exerça une grande influence sur les jeunes maîtres de l'Université. Le plus important de ses trop rares écrits a pour titre : *du Fondement de l'induction*. Il y réfute vigoureusement la théorie empirique de Stuart Mill, et fait reposer l'*induction* non pas tant sur le *principe de causalité,* que sur celui de *finalité*. C'est bien le spiritualisme absolu qui fait le fond de ses doctrines. « La nature, dit-il, n'est que la pensée qui rayonne, tandis que l'esprit n'est que la pensée qui se concentre. La pensée dans son unité, la pensée dans sa diversité, c'est tout ce qui existe. » Ajoutons que M. Lachelier fait dans ses doctrines une plus large part au kantisme, que Ravaisson. « L'étendue, dit-il, n'est pas autre chose que le rapport des phénomènes sensibles avec la forme d'espace. La résistance, c'est la sensation de quelque chose qui est en dehors de notre corps, d'une tendance au mouvement opposée à la nôtre ; mais ce corps et le nôtre ne sont que des productions de notre esprit. Dire que notre corps est distinct des autres corps matériels, c'est dire que nous nous représentons nécessairement les corps dans l'espace, les uns en dehors des autres ; mais tous ces corps ensemble, résident dans notre pensée. » Ce sont là des idées que n'auraient désavouées ni Kant, ni Hegel.

1. *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, 279.

Le P. Gratry (1805-1872). — Né à Lille, après avoir été élève de l'École polytechnique, et cherché quelque temps sa voie, Gratry entra dans l'état ecclésiastique. Il fut successivement directeur du collège Stanislas, aumônier de l'École normale où il engagea une vive polémique avec Vacherot, directeur de la même école, sur l'*Histoire de l'École d'Alexandrie*, qu'il venait de publier, et professeur de théologie morale à la Sorbonne. Il travailla à la reconstitution de l'Oratoire, et entra à l'Académie en 1867. Ses principaux ouvrages philosophiques sont : la *Connaissance de Dieu*, la *Connaissance de l'âme*, la *Philosophie du Credo*, les *Sophistes et la critique*, la *Logique*, la *Morale et la loi de l'histoire*, enfin, les *Sources*.

« Il y a des œuvres, écrivait Caro, qu'on n'a pas le droit de supprimer par le silence. Qu'on les discute, cela se conçoit, mais l'équité veut qu'on en parle. Celles du P. Gratry sont de ce nombre. Quelque opinion que l'on se forme sur la légitimité scientifique de ses idées, l'oubli affecté que l'on pratique à leur égard dans certains milieux philosophiques et littéraires, ressemble à un déni de justice. » Les œuvres du P. Gratry sont en effet de celles dont on ne peut pas ne pas tenir compte. Esprit ouvert aux idées de son temps, et très informé des aspirations modernes, le P. Gratry s'est appliqué à les concilier dans ce qu'elles ont de légitime avec la philosophie chrétienne. Aucun philosophe contemporain n'a décrit avec plus d'exactitude les maladies intellectuelles de notre siècle, ni mieux démasqué les causes qui ont affaibli dans un si grand nombre d'esprits l'empire de la saine raison. Aucun n'a démontré avec plus de vigueur, comment c'est tout l'homme, à savoir son intelligence, son cœur, sa volonté, qui doivent s'employer à la recherche de la vérité. « Par cela même qu'on ne cherche pas la sagesse avec toutes ses forces, par le cœur et l'esprit en même temps, mais bien par l'esprit seulement, par cela même on ne la cherche pas non plus avec l'esprit tout entier. L'esprit a des racines dans le cœur, et tient nécessairement à la volonté même dans l'unité de l'âme. Il y a des mouvements que l'esprit isolé ne fait pas ; seul l'esprit peut déduire, il ne s'élance pas. On diminue l'élan de l'intelligence à mesure qu'on l'isole, et que l'âme tout entière ne l'appuie

pas de toutes ses forces[1]. » De même que l'esprit ne doit pas se mettre à part du cœur et de la volonté, quand il s'agit de chercher la vérité, de même le philosophe ne doit pas s'isoler de ceux qui ont déjà médité ou méditent sur les mêmes questions. Sans aliéner la liberté nécessaire de ses recherches, il les rendra plus faciles et plus fécondes, s'il se sert avec intelligence des travaux accomplis par les autres. De plus le P. Gratry estimait, comme Leibnitz, que la philosophie au lieu de s'enfermer dans son domaine propre, doit se familiariser avec les méthodes et les résultats des autres sciences. « Les grands hommes du XVIIe siècle, étaient à la fois mathématiciens, physiciens, astronomes, naturalistes, historiens, théologiens, philosophes, écrivains. Qu'on en cite un qui n'ait été que philosophe ! Voilà nos modèles[2]. »

Qu'il s'occupe de logique ou de morale, qu'il traite de la connaissance de l'âme ou de la connaissance de Dieu, qu'il réfute la sophistique ou le panthéisme, le P. Gratry ne rejette aucune des ressources humaines qui sont à la disposition du philosophe, et il faut ajouter pour bien marquer l'esprit de sa philosophie, qu'il s'applique à y employer et à y déployer non seulement toute sa raison, mais toute sa foi. « Chrétien, dit excellemment Ollé-Laprune, dont la parenté d'âme avec le P. Gratry est des plus frappantes, il ne se sépare pas de lui-même. Comme il ne cesse pas d'être homme parce qu'il est chrétien, il ne juge pas non plus que pour être bien homme, il doive faire comme s'il n'était pas chrétien. Tout au contraire ; il ne met donc pas d'un côté sa raison et d'un autre sa foi : il estime sa foi bonne pour penser, pour user de sa raison comme il faut, et il laisse sa raison regarder respectueusement à sa foi et s'y mêler. Il va à la vérité totale avec l'âme totale, avec toutes les forces de l'homme, que dis-je avec les forces mêmes de Dieu[3]. »

Nous n'avons voulu parler que de l'esprit de la philosophie du P. Gratry, pour en montrer les caractères essentiels. Quant à ses œuvres philosophiques, voici comment les jugeait Caro que nous avons déjà cité. « Je ne sais, dit-il, si de ces œuvres

1. *Connaissance de Dieu*, I. p. 187.
2. *Sources*, p. 354.
3. *Éloge du P. Gratry*, prononcé au collège de Juilly le 8 juillet 1896.

il restera un système organisé. Mais j'affirme qu'il en restera un essai des plus hardis de *symbolisme catholique*, un très curieux travail sur l'*induction*, une *critique* sanglante du *panthéisme*, de nobles et beaux fragments de philosophie chrétienne. Je sais surtout qu'il en restera une grande *excitation* donnée au cœur du siècle vers l'idéal religieux trop délaissé au milieu des miracles de l'industrie triomphante et de la nature domptée[1]. »

Ollé-Laprune (1839-1898). — Ce sont les mêmes idées essentielles, le même accent profondément spiritualiste et chrétien que nous retrouvons chez Ollé-Laprune, enlevé prématurément à la philosophie, au zèle infatigable de la vérité, et à l'action bienfaisante sur l'élite de la jeunesse catholique. Ses principaux ouvrages sont : la *Philosophie de Malebranche*, de la *Certitude morale*, un *Essai sur la morale d'Aristote*, la *Philosophie et le temps présent*, le *Prix de la vie*, les *Sources de la paix intellectuelle*, *Ce qu'on va chercher à Rome*, *Étienne Vacherot et Théodore Jouffroy*. Les deux derniers sont des ouvrages posthumes.

Pour Ollé-Laprune comme pour le P. Gratry, la philosophie est une affaire d'âme. Il estime que le philosophe doit chercher la vérité avec toutes ses facultés, avec son cœur, comme avec sa raison, avec toute son âme selon le beau mot de Platon qu'il prit pour devise. « L'histoire d'une âme », c'est ainsi que M. Mézières définissait en Sorbonne le livre d'Ollé-Laprune : la *Certitude morale*. La définition était exacte, et on peut l'appliquer à l'œuvre philosophique tout entière d'Ollé-Laprune, à condition toutefois de la compléter, en ajoutant que cette âme était profondément chrétienne, et qu'en elle il n'y avait pas de cloison étanche entre la raison et la foi, entre les spéculations philosophiques et les croyances religieuses.

Au début de sa carrière philosophique, dans un Mémoire sur la philosophie de Malebranche, Ollé-Laprune écrivait : « La philosophie est essentiellement un examen et un effort; un examen des idées qu'on a dans l'esprit, un effort pour voir clair. Examiner n'est pas douter quoi qu'on en dise. Parce que j'aurai eu le bonheur de n'avoir jamais mon esprit et mon cœur vides de Dieu, faudra-t-il pour cela, malgré la sincérité, la liberté et

1. *Philosophie et philosophes*, p. 243.

la hardiesse même de mes spéculations, me refuser le nom de philosophe? J'avoue que je ne comprends pas cette nécessité d'être tourmenté par le doute, ou de faire froidement table rase dans l'intelligence pour philosopher... Il ne s'agit pas dans l'examen philosophique d'isoler l'intelligence en elle-même, il ne s'agit pas de faire le vide autour d'elle... Si l'on a la foi chrétienne dans le cœur, ne serait-ce pas une chose par trop étrange qu'il fallût pour pratiquer dans sa rigueur la méthode philosophique, rejeter cette intime certitude, éteindre ces lumières, se priver de ces secours? Non, encore une fois, la philosophie n'est pas à ce prix[1]. »

Depuis son premier ouvrage où il montrait chez Malebranche un magnifique effort philosophique vers les sommets de la pensée chrétienne, jusqu'à ces belles pages où il reproche à Jouffroy, d'avoir appauvri son intelligence sous prétexte d'émancipation, en abandonnant la foi de son enfance, Ollé-Laprune n'a jamais varié. Il voulait que sa philosophie fut l'épanouissement de toute son âme et de toute sa vie de chrétien. Même comme historien de la philosophie, il appliquait la maxime dont il avait fait sa devise. « En devenant grec, lisons-nous en tête de son livre sur la *Morale d'Aristote*, l'auteur de cette étude n'a point cessé d'être moderne et d'être chrétien. Comment le philosophe pourrait-il dans une étude historique, faire abstraction de son esprit propre et de ses doctrines? »

A la fin de l'année 1897, quelques mois seulement avant sa mort, l'Académie des Sciences morales l'appelait au milieu d'elle comme philosophe. Ollé-Laprune se réjouit de son élection comme d'une leçon pour ceux qui déniaient au penseur chrétien la possibilité d'être vraiment philosophe. Trois lignes, trouvées par les siens après sa mort, écrites le jour même de cette élection, montrent avec quels sentiments il accueillit cette victoire tardive de ses doctrines philosophiques :

Dieu soit loué :

Et que cela serve à faire sanctifier son nom, à promouvoir son règne, à accomplir et faire accomplir sa sainte volonté.

Son succès n'avait de prix à ses yeux, qu'autant qu'on pouvait l'interpréter comme un succès de sa foi chrétienne.

1. *La philosophie de Malebranche*, II, 249-252.

CONCLUSION

État actuel de la philosophie en France. — Cette revue que nous venons de faire de l'histoire de la philosophie française au XIXe siècle est nécessairement très sommaire et très incomplète. De nos jours les doctrines philosophiques sont trop mêlées aux autres doctrines et particulièrement aux doctrines proprement scientifiques, pour qu'il soit possible de bien faire l'histoire des unes sans faire l'histoire des autres. De plus, comme il n'y a plus de philosophie officielle et que chaque philosophe se fait sa philosophie à ses risques et périls, c'est à tous les degrés de l'enseignement qu'on rencontre les théories les plus diverses et les conceptions philosophiques les plus opposées. Faut-il ajouter que pour beaucoup d'esprits supérieurs qui n'ont pas, ou qui n'ont plus les certitudes de la foi, et qui ne peuvent cependant se désintéresser des questions vitales auxquelles elle donne une solution, la philosophie est un refuge, et qu'ils s'occupent d'autant plus des problèmes philosophiques que c'est le seul moyen de donner satisfaction à leur besoin de croire. On comprend alors qu'il soit difficile, à moins de s'en tenir à des généralisations superficielles, de grouper en systèmes bien définis toutes les doctrines qui ont cours à l'heure actuelle, de déterminer avec précision les directions principales des idées contemporaines, en un mot de bien caractériser l'état actuel de la philosophie en France.

La plupart des doctrines dont nous avons parlé dans l'exposé de la dernière partie de la philosophie moderne ont aujourd'hui leurs représentants dans le haut enseignement. L'empirisme, le néo-criticisme, le spiritualisme se coudoient dans les chaires de la Sorbonne et du Collège de France. Mais que de diffé-

rences séparent les doctrines qui se réclament d'une même origine ou portent le même nom! Le spiritualisme phénoméniste de M. Victor Egger est d'une tout autre nature que le spiritualisme de M. Boutroux ou celui de M. Bergson. Le criticisme ne rend pas le même son chez M. Brochard et M. Séailles. Même variété dans les différentes Universités ou les différentes Facultés de France. Et en dehors des doctrines propres aux maîtres chargés de l'enseignement, quelle diversité, on serait tenté de dire quelle anarchie, dans les idées philosophiques! La philosophie de Guyau et celle de M. Alfred Fouillée, par exemple, ne sont pas sans attache avec l'évolutionnisme qui est la forme la plus récente de l'empirisme; mais l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* et la théorie des *Idées forces* n'en restent pas moins personnelles à leurs auteurs. Autre exemple : le socialisme est une doctrine qui rallie en ce moment beaucoup d'adeptes, en France comme ailleurs, et dont les progrès ne sont pas sans inspirer les plus vives inquiétudes; mais que de formes elle a revêtues depuis l'époque où Saint-Simon et Charles Fourier s'en faisaient les ardents défenseurs en France, et un peu plus tard Lassalle et Karl Marx en Allemagne[1].

Si grande que soit la diversité des systèmes et des théories philosophiques à l'heure actuelle, on peut toutefois dégager de cette diversité quelques préoccupations communes à la plupart des philosophes et certaines tendances générales qu'il importe de signaler. Plus qu'à aucune autre époque, et cela se comprend, la philosophie trouve en face d'elle la science, et quelle que soit son attitude vis-à-vis de cette dernière, elle ne peut pas ne pas en tenir compte. Les données des sciences positives ne peuvent à coup sûr se substituer à la philosophie, et la banqueroute de la science qui prétend suffire à l'homme en excluant tout ce qui n'est pas elle, est chose bien démontrée. Une analyse ou une synthèse chimique ne renseignera jamais l'homme sur

1. Nous n'avons pas cru nécessaire de donner ici le résumé de l'histoire des doctrines socialistes; mais nous rappelons qu'il y a sur la question sociale et sur les aberrations du socialisme ou du collectivisme, un document de première importance qui devrait être entre les mains de tous nos élèves de philosophie, et que les maîtres chrétiens doivent avoir à cœur de leur faire bien connaître : c'est l'Encyclique de S. S. Léon XIII, *Rerum novarum*.

son origine ou sur sa destinée et ne lui donnera pas la moindre lumière sur le devoir. Mais la science ramenée à ses légitimes prétentions rend plusieurs services à la philosophie; il serait dangereux de les méconnaître et chimérique de vouloir s'en passer. C'est une vérité généralement admise par les philosophes contemporains. Ils s'intéressent à toutes les découvertes scientifiques, vivent en bonne intelligence avec les savants et tiennent les yeux ouverts sur tous les progrès des sciences. Parmi ces sciences, il en est sur lesquelles l'attention se porte aujourd'hui particulièrement, ce sont les *sciences sociales*. Les problèmes qu'elles posent relèvent au moins autant de la philosophie que de la science proprement dite, et on comprend que sur ce terrain il y ait une communication plus intime de philosophes à savants.

De plus, il est impossible de ne pas remarquer, dans le domaine de la psychologie l'accueil croissant que rencontrent auprès des philosophes les recherches de la *psycho-physique* et de la *psycho-physiologie*. Les travaux de psychologie expérimentale de Wundt et de son école ont provoqué un peu partout des travaux similaires. C'est sous la direction de M. Ribot surtout que la psychologie est entrée en France dans cette voie, non pour renoncer à la méthode subjective ou introspective, ce qui serait chimérique, mais pour lui chercher un complément nécessaire dans la méthode objective et cesser d'être purement descriptive pour devenir vraiment scientifique. C'était en même temps remettre en faveur la conception aristotélicienne et scolastique du *composé humain*. Trop longtemps la psychologie est restée sous la tutelle de l'idéalisme cartésien, et en reprenant la direction où l'avait engagée l'École à la suite d'Aristote, elle ne revenait en arrière que pour revenir à la réalité. On reconnaît aujourd'hui d'assez bonne grâce, dans les milieux scientifiques, que l'anthropologie péripatéticienne et thomiste répond tout à fait aux besoins et aux préoccupations de la psychologie contemporaine. C'est dans la *Revue scientifique* de M. Richet qu'après avoir signalé le traité de *Psychologie* de M. Mercier à ceux qui demandent une philosophie conciliable avec la science, on constatait, il y a déjà quelques années, « que la vitalité de cette philosophie (celle d'Aristote et de l'École) est si grande, qu'elle peut faire entrer

dans ses cadres les recherches contemporaines de la physiologie et de la psycho-physique, sans faire aucune concession, sans jamais dénaturer la science. »

Une synthèse désirable. — *Vetera novis augere et perficere.* — Ces tendances et ces préoccupations de la psychologie contemporaine sont au plus haut degré favorables à la renaissance de la philosophie scolastique. Cette renaissance commencée vers le milieu du siècle dernier s'accuse de plus en plus, non seulement dans l'enseignement des séminaires et des Instituts catholiques, mais de différents côtés, surtout par la publication de revues et de travaux qui ne peuvent pas rester sans influence sur la pensée philosophique contemporaine. C'est l'honneur de Léon XIII d'avoir, dès le début de son pontificat, par plusieurs Lettres restées célèbres et surtout par la fameuse encyclique *Æterni Patris,* imprimé au mouvement néo-thomiste une vigoureuse impulsion et marqué nettement sa véritable orientation. En même temps que Sa Sainteté engageait instamment les maîtres de l'enseignement chrétien à renouer la tradition philosophique, à travers le moyen âge, avec les Pères de l'Église et les premiers Apologistes, et le monde catholique à retourner aux « eaux très pures de la sagesse, telles que le *docteur angélique* les répand à flots pressés et intarissables, » comme pour prévenir les objections, il définissait en quel sens ce retour devait se faire : en renonçant aux subtilités qui ont vécu et en accueillant les découvertes nouvelles. « Nous proclamons, disait l'encyclique, qu'il faut recevoir de bonne grâce, et avec reconnaissance, toute pensée sage et toute découverte utile, de quelque part qu'elles viennent... » et que « s'il se rencontre dans les doctrines scolastiques quelque question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée, ou quelque chose qui ne s'accorde pas avec les doctrines éprouvées des âges postérieurs, ou qui soit dénué, en un mot, de toute valeur, nous n'entendons nullement le proposer à l'imitation de notre siècle. »

Sur cette question de la restauration de la philosophie scolastique, comme sur d'autres points, on n'a pas toujours bien compris, non seulement dans le monde des libres-penseurs, mais quelquefois dans des milieux catholiques, la pensée de Léon XIII. « Le Pape s'est plaint, dit Ollé-Laprune, que la

philosophie chrétienne fût appauvrie, et il rappelle ce qu'il y a de substantiel et de fécond dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. On n'a lu qu'à moitié. L'encyclique était libérale. On a craint qu'elle ne préparât un nouvel asservissement. Qu'on la lise tout entière. Elle veut qu'on refasse en ce siècle ce qu'a fait saint Thomas dans le sien ; non pas qu'on répète saint Thomas purement et simplement, qu'on le copie, qu'on l'abrège ou le surcharge, enfin qu'on le réduise en formules aisées à retenir mais mortes, et qu'un psittacisme thomiste remplace un autre psittacisme, mais bien qu'on l'étudie à fond, qu'on se nourrisse de sa moelle et se pénètre de ses principes, et qu'alors on essaye, avec l'aide de nos sciences qui n'existaient pas de son temps, une encyclopédie nouvelle, une philosophie chrétienne où se trouvent conciliées la raison et la foi dans une lumineuse et puissante synthèse[1]. »

C'est cette synthèse lumineuse et puissante qui paraît être en effet l'œuvre philosophique la plus désirable dans l'état actuel de la philosophie. Faire ce qu'a fait de son temps saint Thomas en se pénétrant de ses principes, mais en tenant compte de toutes les acquisitions définitives de la science ; montrer que celles-ci ne portent aucune atteinte à l'accord de la raison et de la foi, tel que le proclamait au XIIIe siècle le *docteur angélique;* retourner à l'école des maîtres d'autrefois, mais faire autre chose qu'eux ; ne pas se contenter de donner une édition nouvelle de leur philosophie, mais l'approprier aux besoins présents ; voilà après tant de travaux consacrés à faire revivre les doctrines de l'École, ce qu'il reste à entreprendre. En formulant le vœu de cette synthèse de la philosophie traditionnelle, tout à la fois péripatéticienne et chrétienne, et de la science moderne, nous restons fidèles à la pensée de Léon XIII telle qu'il l'a exposée dans l'immortelle encyclique *Æterni Patris*. La tâche des philosophes chrétiens, ce n'est pas « d'édifier à neuf » en faisant table rase de la sagesse d'autrefois, ni de s'y enfermer étroitement en rejetant toute nouveauté, mais de l'accroître et de la perfectionner :

VETERA NOVIS AUGERE ET PERFICERE.

1. OLLÉ-LAPRUNE. — *Ce qu'on va chercher à Rome.*

Ouvrages à consulter

ADAM. — *La philosophie en France.*
BLANC. — *Histoire de la philosophie.*
CARO. — *Philosophie et philosophes.*
CHARAUX. — *De la liberté d'esprit.*
CHAUVIN. — *Le P. Gratry, l'homme et l'œuvre.*
DESCOTES. — *J. de Maistre avant la Révolution.*
ENCYCLIQUES. — *Æterni Patris.* — *Rerum novarum.*
FAGUET. — *Politiques et moralistes du XIXe siècle.*
FONSEGRIVE. — *Essai sur le libre arbitre.*
FOUCAULT. — *La psycho-physique.*
FOUILLÉE. — *Histoire de la philosophie.*
GÉRARD. — *Essai sur la philosophie de Maine de Biran.*
GIRAUD. — *Essai sur Taine, son œuvre, son influence.*
GRUBER. — *Auguste Comte fondateur du positivisme, sa vie, sa doctrine.* — *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours.*
D'HULST. — *Mélanges philosophiques.* — *Conférences de Notre-Dame.*
JANET. — *La philosophie de Lamennais.*
JANET et SÉAILLES. — *Histoire de la philosophie.*
LEVY-BRUHL. — *La philosophie d'Auguste Comte.*
MAISONABE. — *La doctrine socialiste.*
DE MARGERIE. — *Le comte J. de Maistre, sa vie, ses écrits, ses doctrines.* — *H. Taine.* — *Philosophie contemporaine.*
D. MERCIER. — *Les origines de la psychologie contemporaine.*
MERCIER. — *Lamennais d'après sa correspondance et les travaux les plus récents.*
NOURRISSON. — *Voltaire et le voltairianisme.*
OLLÉ-LAPRUNE. — *La vitalité chrétienne.*
PAULHAN. — *J. de Maistre et sa philosophie.*
PERRAULT. — *Le P. Gratry, sa vie et ses œuvres.*
PIAT. — *La liberté.*
RAVAISSON. — *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle.*
ROURE. — *Doctrines et problèmes.*
TAINE. — *Les philosophes français au XIXe siècle.*

INDEX DES NOMS DE PHILOSOPHES ET DE SAVANTS CONTENUS DANS CE MANUEL [1]

A

Abélard, 97, 100, **101-102**, 103, 125, 261.
Académiciens, 54, 64.
Adam, 188, 224, 287.
Ænésidème, 56.
Agrippa, 56, 57.
Ailly (Pierre d'), 123.
Albert le Grand, 104, 105, **106**, 107, 109, 111.
Alcméon, 12.
Alcuin, 97.
Alembert (d'), 192, 252.
Alexandrins, 216, 268.
Allard, 79, 80, 81.
Ambroise (saint), 88.
Ammonius Saccas, 70.
Ampère, 265.
Anacharsis, 7.
Anaxagore, 6, 9, **10-11**, 57.
Anaximandre, 6, **8**, 10.
Anaximène, 6, **8**, 9.
André (P.), 160.
Anselme de Laon, 101.
Anselme (saint), 91, 95, 97, **98-100**, 102, 114, 125, 183, 261.
Antipater, 64.
Antisthènes, 52, 53.
Anytus, 23.
Apollodore, 58.
Arago, 269.
Arcésilas, 55, 56.
Archélaüs, 22, 57.
Archytas, 12.
Arété, 52.
Aristippe de Cyrène, 52, 62.
Aristippe le Jeune, 52.
Aristophane, 23.
Aristote, 5, 7, 10, 13, 19, 20, 22, 24 26, **39-51**, 53, 64, 69, 70, 72, 80, 92, 93, 94, 96, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 123, 126, 127, 128, 131, 132, 161, 176, 177, 191, 194, 223, 261, 262, 264, 274, 275, 280, 281, 284.
Aristotéliciens, 132.
Arnauld, 145, 160, 165, 175, 176.
Arnobe, 87.
Arrien, 77.
Athanase (saint), 83, 86.
Athénagore, 83, 84.
Aubé, 91.
Augustin (saint), 86, **88-91**, 118, 123, 160, 166, 256, 262, 263.
Averroès, 93, 104, 105, **106**, 119, 120, 125, 128.
Avicenne, 104, 105, 106, 124.

B

Bacon (François), 1, 104, 105, 106, 119, 139, 141, 156, 160, **190-195**, 196, 216, 252, 261.
Bacon (Roger), 118, 120.
Bahnsen, 247.
Baillet, 188.
Bain, 211.
Balzac, 145,
Barni, 207, 261.
Barthélemy Saint-Hilaire, 53, 207, 261.
Bartholmess, 131, 139.
Basile (saint), 82, 83, 86.
Bayle, 116, 176, 177.
Bentham, 206, 208, 211.
Bergson, 283.
Berkeley, 190, 200, **202-203**, 204, 206.
Bernard (saint), 97, **102-103**, 125.

1. Les chiffres en caractères gras marquent les indications essentielles.

Bernier, 195.
Bersot, 91, 207.
Bertrand de Saint-Germain, 188.
Bérulle (de), 145.
Bias, 7.
Blanc (Élie), 21, 53, 76, 80, 105, 111, 124, 139, 188, 224, 251, 256, 268, 287.
Boëce, 92, 93, 94.
Bonald (de), 265, **267-268**.
Bonaventure (saint), 95, 104, 105, 117.
Bordas-Desmoulins, 188.
Bosses (des), 176.
Bossuet, 50, 91, 103, 160, 164, 165, 169, 176, 262.
Bouglé, 261.
Bouillet, 261.
Bouillier, 91, 124, 132, 139, 188, 207, 261.
Boutroux, 25, 27, 53, 188, 207, 224, 239, 251, 283.
Brochard, 80, 283.
Brunschwicg, 180.
Büchner, 243.
Burdeau, 216.
Buridan, 121, 123.

C

Cabanis, 256, 257.
Calvin, 137.
Campanella, 127, **129-130**.
Cardan, 138.
Carnéade, **55-56**, 63, 64, 74.
Caro, 207, 224, 251, 274, 278, 287.
Carra de Vaux, 124.
Carrau, 138.
Cassiodore, 92.
Cazelles, 216.
Cébès, 12.
Chaignet, 21, 53.
Champeaux (Guillaume de), 97, 100, 101.
Chanut, 145, 146.
Charaux, 262, 287.
Charpentier, 131, 188.
Charron, 132.
Chartier, 188.
Chauvin (P.), 287.
Chilon, 7, 25.
hollet, 80.
Chrysippe, 56; **63**, 64, 78.
Cicéron, 25, 55, 56, 58, 60, 62, 64, 74, **75-76**, 80.
Clarke, 176.
Cléanthe, 62, **63**, 67.
Clément d'Alexandrie (saint), 83, **84-85**.
Cléobule, 7.
Clerselier, 145.
Clerval, 125.
Cochin, 224.
Colerus, 169.
Collins, 224.
Compayré, 224.
Comte (Auguste), 209, 211, 216, **269-272**.
Condillac, 123, 190, **200-202**, 252, 256, 257, 259.
Condorcet, 216,
Copernic, 130, 133, **134**, 194, 228.
Corrège, 134.
Couchoud, 188.
Cousin (Victor), 1, 21, 101, 128, 139, 160, 163, 207, 208, 251, **260-265**.
Crahay, 125.
Cratès, 53, 63.
Cresson, 251.
Critias, 19.
Critolaüs, 74.
Crolet, 125.
Cudworth, 199.
Cuvier, 220.

D

Darwin, 190, **211-216**, 217, 218, 220, 222.
Démocrite, 10, **17**, 19, 21, 58. 59, 177.
Denis, 21, 53, 91.
Denis l'Aréopagite, 98.
Descartes, 1, 13, 99, 139, 141, 142, **143-164**, 165, 166, 167, 170, 177, 181, 184, 188, 189, 195, 196, 197, 202, 203, 328, 252, 259, 261, 262, 263, 265.
Descotes, 287.
Desdouits, 251.
Destutt de Tracy, 256, **257-258**.
Dewaule, 224.
Diderot, 252, 255.
Didiot, 125.

Diodore, 63.
Diogène le Babylonien, 63, 64, 74.
Diogène d'Apollonie, 6, 9.
Diogène le Cynique, 17.
Diogène de Laerce, 16, 17, 58.
Diogène de Sinope, 53, 77
Droz, 188.
Duboux, 188.
Dugald-Stewart, 190, 206, **208**, 261, 265.
Dunan, 21.
Duns Scot, 104, 105, **115-117**, 121, 125, 152.

E

Eckhart, 123.
Éclectiques, 1.
Egger (Victor), 188, 283.
Empédocle, 6, 9, **11-12.**
Epictète, 64, 67, 69, 74, **77-79**, 80, 159.
Epicure, **67-62**, 74, 75, 80, 194.
Epicuriens, 67, 88.
Epiménide, 7.
Espinas, 129, 216.
Eubulide, 51.
Euclide le géomètre, 29, 51.
Euclide de Mégare, 51, 52.
Eudoxe de Cnide, 52.
Euler, 184.
Euthydème, 19.

F

Faguet, 287.
Farges, 751.
Fauriel, 257.
Fechner, 248.
Fénelon, 19, 160, 189.
Ferraz, 91, 262.
Fichte, **240-241**, 246, 247.
Fonsegrive, 2, 53, 91, 125, 189, 224, 287.
Fontenelle, 124, 165, 176, 188.
Forget, 125.
Foucault, 251, 287.
Fouillée, 53, 116, 189, 224, 251, 260, 283, 287.
Fourier, 283.
Franck, 207, 261.
Freppel, 91.

G

Galien, 136.
Galilée, **134**, 135, 139, 140, 194, 196.
Garnier, 162, 207.
Gassendi, 80, 145, 190, **195-196.**
Gaunilon, 100.
Gay, 140.
Gérard, 287.
Gerbert, 268.
Gerson, 121, **123-124.**
Giordano Bruno, 127, **130-131**, 179.
Giraud, 287.
Godron, 224.
Gonzalès, 21, 53, 93, 140.
Gorgias, 18, 19, **20**, 52.
Gratry (P.), 274, **278-280.**
Grégoire de Nazianze (saint), 83, 86.
Grégoire de Nysse (saint), 83, 86.
Gruber, 287.
Guizot, 261.
Guyau, 80, 224, 283.

H

Hæckel, 216.
Halès (Alexandre de), 117.
Hamilton, 190, 206, **208-209**, 239.
Hannequin, 21, 80.
Hartmann (de), 244, **246-247**, 250.
Hatzfeld, 189.
Hauréau, 95, 116, 125, 261.
Hegel, 10, 20, 53, 240, 241, **242-244**, 246, 247, 261, 262, 277.
Hégésias, 52.
Helvétius, 253.
Héraclite, 6, **10**, 16, 19, 30, 34, 64, 84.
Herbart, **247**, 248.
Hermarchus, 58.
Hertling (de), 224.
Hippias, 19.
Holbach (d'), 252.
Hobbes, 145, 160, 174, 190, **196-197**, 199, 256.
Huit, 52, 82, 93, 104, 125, 140.
Hulst (d'), 2, 189, 224, 251, 287.
Hume, 57, 190, 200, **203-206**, 207 227, 288.
Hutcheson, 206.
Huxley, 216, 224.
Huyghens, 175.

I

Irénée (saint), 83, 84.
Isidore de Séville, 92.

J

Jamblique, 70.
Janet (Paul), 2. 21, 53. 80, 91, 125, 140, 189, 207, 224, 261, 270, 274, 287.
Janet (Pierre), 250.
Jeannel, 189.
Joly, 189.
Jouffroy, 207, 208, 261, 262, 263, 265, 280, 281.
Jourdain, 121.
Justin (saint), 82, **83-84**, 85.

K

Kant, 46, 57, 99, 142, 161, 200, **226-239**, 240, 242, 244, 246, 247, 259, 261, 262, 264, 272, 273, 277.
Képler, 134, **135-136**.
Kleutgen, 125.
Krantz, 189.
Kuno Fischer, 224, 239, 251.

L

Lachelier, 277.
Lacordaire (P.), 268.
Lactance, 86, 88.
Laffite, 272.
Lamarck, **212**, 213, 216, 217, 220.
Lamennais, 87, 266, **268-269**.
Laplace, 216, 217.
Laromiguière, 258.
Lassalle, 283.
Lechartier, 224.
Leibnitz, 99, 121, 123, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 169, 170, **175-188**, 200, 216, 223, 226, 227, 228, 262, 263, 264, 275, 279.
Léon XIII (S. S.), 283, 285, 286.
Lequier, 273.
Leucippe, 17.
Lévêque, 21, 207.
Lévy-Bruhl, 250, 287.
Lewes, 211.
Liard, 21, 116, 150, 155, 189.
Liberatore, 125.
Lichtenberger, 251.
Littré, 269, 272.
Lombard (Pierre), 108, 117.
Locke, 160, 177, 180, 190, **197-200**, 201, 202, 206.
Longin, 70.
Lotze, 247, 248.
Lucrèce, 11, 58, **74-75**, 80.
Lulle (Raymond), 104, 105, **120-121**.
Luther, 126, 141.
Lycon, 23, 49.
Lyon, 224.

M

Mabilleau, 21, 80.
Mabillon, 147.
Maimonide, 106.
Maine de Biran, 161, 257, **258-260**, 262, 265, 275.
Mairan, 165.
Maisonabe, 287.
Maistre (Joseph de), 254, 265, **266-267**.
Malebranche, 87, 91, 113, 160, 163, 164, **165-169**, 175, 184, 185, 188, 189, 202, 203, 276, 280, 281.
Mandonnet, 125.
Mansel, 209.
Marc-Aurèle, 64, 68, 74, **79-80**, 83, 84.
Margerie (de), 125, 225, 251, 287.
Marion, 200, 225.
Martha, 80.
Martianus Capella, 93.
Martigné (de), 125.
Martin (Jules), 91.
Marx (Karl), 283.
Maumus (P.), 189.
Mauxion, 251.
Mélitus, 23.
Mercier, 251, 284, 287.
Mersenne, 145, 196.
Métrodore, 38.
Mettrie (La), 252.
Mézières, 280.
Michel-Ange, 134.
Mignon, 125.
Milhaud. 21.
Mill (James), 209.
Mill (Stuart), 190, **209-211**, 272, 277.
Millet, 189.

Moleschott, 243.
Monchamp, 140.
Montaigne, 139, 162.
Montalembert, 268.
Montanus, 87.
Montesquieu, 200, **253-254**.
Montet, 262.
Montfaucon, 147.
Montmort (de), 175.
Morgan, 209.
Morus (Thomas), 129.
Myson, 7.

N

Nadaillac (de), 225.
Naville, 189, 258.
Nélée, 40.
Nestorius, 102.
Newton, 135, 156, 160, 175.
Nicole, 160.
Nietzche, 250.
Nourrisson, 91, 207, 255, 262, 287.

O

Occam (Guillaume d'), 117, 121.
Ogereau, 80.
Ollé-Laprune, 53, 189, 274, 279, **280-281**, 285, 287.
Origène, 70, 82, 83, **85-86**, 91.
Ozanam, 93.

P

Panætius, 64, 76.
Panthène (saint), 84.
Paracelse, 136, 137.
Parménide, 9, **15**, 16, 17, 30, 51.
Pascal, 91, 160, 164, 188, 189, 260.
Paulhan, 287.
Pélage, 102.
Penjon, 225, 242, 251.
Périandre, 7.
Perrault, 287.
Pesch, 251.
Phérécyde, 7.
Philolaüs, 12, 13.
Philon, 69.
Piat, 53, 287.
Picavet, 97, 98.
Pittacus, 7.
Platon, 7, 15, 19, 22, 24, **28**, **39**, 41, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 69, 71, 72, 75, 86, 88, 89, 94, 101, 102, 104, 123, 126, 127, 129, 166, 177, 200, 254, 261, 262, 263, 265, 280.
Plotin, 70, **71-73**, 126, 131, 261.
Plutarque, 64.
Pluzanski, 125.
Polémon, 63.
Polus, 19.
Pomponat, 127-128.
Pouchet, 125.
Porphyre, 70, 92, 94, 95.
Posidonius, 64, 76.
Proclus, 70, 71, 98, 261.
Protagoras, 18, **19-20**, 21, 52.
Pyrrhon, 55.
Pythagore, **12-13**, 58, 69, 70.

R

Rabier, 163.
Raigey, 125.
Ramus, 127, **131-132**.
Raphaël, 134.
Ravaisson, 21, 53, 68, 80, 140, 207, 225, 251, 264, 272, **274-277**, 287.
Rébelliau, 189.
Reid, 190, **206-208**, 261, 265.
Rémusat, 125, 261.
Renan, 125, 261.
Renouvier, 21, 53, 80, 235, **272-273**.
Ribot, 216, 225, 251, 284.
Richet, 284.
Romanès, 216.
Roscelin, 97, 99, **100**, 101.
Roure, 224, 287.
Rousseau (J.-J.) 88, 200, 203, 227, 253, **255-256**, 267.
Rousselot, 262.
Royer-Collard, 207, 260, 262, 266.
Ruysbroeck, 123.
Ruyssen, 237, 251.

S

Saint-Simon, 269, 283.
Saint-Victor (Hugues de), 97, 103, 125.

Saint-Victor (Richard de), 103, 104.
Saisset 127, 189, 207, 261, 262.
Schelling, 240, **241-242**, 246, 261, 262, 268, 275.
Schopenhauer, **244-246**, 247, 250.
Scot Érigène, 97, 98, 102.
Séailles, 2, 21, 53, 80, 125, 140, 189, 224, 251, 283, 287.
Secrétan, 116, 153.
Sénèque, 64, 74, **76-77**, 159.
Servet, 136, 137.
Sextus Empiricus, 56, 57.
Shaftesbury, 206.
Siger de Brabant, 125.
Simmias, 12.
Simon (Jules), 53, 80, 207, 261.
Smith (Adam), 206.
Socrate, 5, 11, 12, 21, **22-28**, 29, 30, 31, 34, 37, 41, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 65, 84, 101, 239.
Solon, 7, 28.
Spencer, 190, **216-224**.
Speusippe, 39.
Spinoza, 98, 116, 160, 163, 164, **169-175**, 184, 188, 189, 197, 211.
Stapfer, 142.
Stilpon, 51, 63.
Stobée, 63.
Straton, 49.
Strauss, 243.
Syrianus, 71.

T

Taine, 133, 260, 272, 287.
Talamo, 125.
Tannery, 21.
Tartaglia, 138.
Tatien, 83, 84.
Tauler, 123.
Telesio, 127, **128-129**.
Tennemann, 21.
Tertullien, **86-87**.
Thalès, 4, 5, 6, 7, 8.
Thamin, 80.
Théodore de Cyrène, 22, 29, 52.
Théophraste, 40, 49.
Thiaucourt, 80.
Thomas, 189, 225.
Thomas A-Kempis, 124.
Thomas (Saint), 91, 95, 104, 105, 106, **107-115**, 116, 117, 125, 160, 161, 189, 262, 286.
Thou (de), 139.
Thrasymaque, 19.
Timon, 55.
Tissot, 261.
Turgot, 216, 270.

V

Vacandard, 125.
Vacant, 116.
Vacherot, 80, 261, 277, 278, 280.
Valla, 186.
Valson, 140, 189.
Van Helmont, 136, 137.
Vanini, 127, 128.
Varigny (de), 216.
Vésale, 136, **137-138**.
Viète, 138, **139**, 154.
Villemain, 261.
Vinci (Léonard de), 132, 139, 140, 194.
Voetius, 145.
Vogt, 243.
Voltaire, 200, 252, 253, **254-255**.

W

Waddington, 58, 125, 189, 207, 262.
Wallace, 216.
Weber, 91, 140, 225, 248, 251.
Wolf, 226, 227.
Wulf (de), 102, 107, 109, 115, 122, 125, 140.
Wundt, 248, 249, 250, 284.

X

Xénocrate, 39, 63.
Xénophane, 15.

Z

Zénon de Cittium, 55, 56, 62, 63.
Zénon d'Élée, 15, 16.
Zénon l'épicurien, 58.
Zeller, 21, 53, 80.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Utilité de l'histoire de la philosophie. — Méthode de l'histoire de la philosophie. — Division de l'histoire de la philosophie........................ 1

PREMIÈRE ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

PREMIÈRE PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE ANTÉ-SOCRATIQUE

I — ÉCOLE IONIENNE

Caractère général de l'école ionienne. — Thalès. — Anaximandre. — Anaximène. — Diogène d'Apollonie. — Héraclite. — Anaxagore. — Empédocle 6

II — ÉCOLE PYTHAGORICIENNE

Pythagore. — Les doctrines pythagoriciennes. — La philosophie pythagoricienne.. 12

III — ÉCOLE ÉLÉATE

Xénophane. — Parménide. — Zénon................................ 14

IV — ÉCOLE ATOMISTIQUE

Leucippe et Démocrite... 17

V — LA SOPHISTIQUE

Origine de la sophistique. — Protagoras. — Gorgias. — Rôle de la sophistique.. 18

DEUXIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE SOCRATIQUE

SOCRATE (470-400)

Vie de Socrate. — La réforme socratique. — La méthode socratique : ironie et maïeutique, définition et induction. — La morale de Socrate : le paradoxe socratique. — La théodicée de Socrate................................ 22

PLATON (428-347)

Vie et œuvres de Platon. — Caractère général de la philosophie de Platon. — Dialectique. — Théorie des idées. — Morale et politique............ 28

ARISTOTE (384-322)

Vie et œuvres d'Aristote. — Caractère général de la philosophie d'Aristote. — Métaphysique et théologie. — Psychologie. — Logique. — Morale et politique. — Platon et Aristote.. 39

LES PETITS SOCRATIQUES

L'école mégarique. — L'école cyrénaïque. — L'école cynique............ 51

TROISIÈME PÉRIODE

LA PHILOSOPHIE POST-SOCRATIQUE

I — ÉCOLE SCEPTIQUE

Pyrrhon. — La nouvelle Académie : Arcésilas et Carnéade. — Les nouveaux sceptiques : Ænésidème, Agrippa, Sextus Empiricus........... 54

II — ÉCOLE ÉPICURIENNE

Vie d'Épicure. — Physique épicurienne. — Logique épicurienne. — Morale épicurienne 57

III — ÉCOLE STOÏCIENNE

Zénon de Cittium et les principaux Stoïciens grecs, rhodiens et latins. — Physique stoïcienne. — Logique stoïcienne. — Morale stoïcienne...... 62

IV — ÉCOLE NÉO-PLATONICIENNE

Histoire de l'école néo-platonicienne. — Caractères généraux de l'école néo-platonicienne. — Les hypostases. — L'émanation. — L'extase.......... 69

APPENDICE

LA PHILOSOPHIE ROMAINE

Origine grecque de la philosophie romaine. — Lucrèce. — Cicéron. — Sénèque. — Épictète. — Marc-Aurèle.............................. 74

DEUXIÈME ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE AU MOYEN AGE

PREMIÈRE PÉRIODE

PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE

I — LES PÈRES GRECS

Saint Justin — Saint Clément d'Alexandrie — Origène................. 83

II — LES PÈRES LATINS

Tertullien. — Lactance. — Saint Augustin.......................... 86

DEUXIÈME PÉRIODE

LA SCOLASTIQUE

Époque de transition. — Boëce. — Cassiodore. — Isidore de Séville. — Caractères généraux de la scolastique. — Place de la question des Universaux dans la scolastique. — Division de la scolastique.......... 92

I — FORMATION DE LA SCOLASTIQUE

Les écoles de Charlemagne. — Alcuin. — Scot Érigène. — Saint Anselme. — Roscelin. — Guillaume de Champeaux. — Abélard. — Saint Bernard. — L'école de Saint-Victor.. 96

II — APOGÉE DE LA SCOLASTIQUE

Aristote et la scolastique. — Rapports de la philosophie arabe et de la scolastique : Avicenne et Averroës. — Albert le Grand. — Saint Thomas. — Duns Scot. — Saint Bonaventure. — Roger Bacon. — Raymond Lulle. 104

SAINT THOMAS (1227-1274)

Vie et œuvres de saint Thomas. — Rapports de la philosophie et de la théologie. — Psychologie. — Logique. — Morale et politique. — Métaphysique. — Caractères du thomisme.............................. 107

III — DÉCADENCE DE LA SCOLASTIQUE

Causes de la décadence. — Guillaume d'Occam. — Jean Buridan. — Gerson.. 121

TROISIÈME PÉRIODE

LA RENAISSANCE

I — LES PHILOSOPHES

Continuation de l'influence de Platon et d'Aristote. — Pomponat. — Vanini. — Telesio. — Campanella. — Giordano Bruno. — Ramus............. 127

II — LES SAVANTS

Léonard de Vinci. — Sciences astronomiques : Copernic, Galilée, Képler. — Sciences naturelles : Paracelse, Van Helmont, Michel Servet, Vésale. — Sciences mathématiques : Tartaglia, Cardan, Viète. — Conclusion... 132

TROISIÈME ÉPOQUE

LA PHILOSOPHIE MODERNE

PREMIÈRE PARTIE

DESCARTES ET LES GRANDS CARTÉSIENS

I — DESCARTES

Vie et œuvres de Descartes. — La méthode. — La métaphysique. — La science : la mathématique universelle, la physique mécanique, la science de l'homme. — Appréciation du cartésianisme.................. 143

II — LES GRANDS CARTÉSIENS

Malebranche (1638-1715). — Vie et œuvres de Malebranche. — Caractère général de la philosophie de Malebranche. — Théorie de la vision en Dieu. — Théorie des causes occasionnelles. — L'optimisme et la Providence générale.. 165

Spinoza (1632-1677). — Vie et œuvres de Spinoza. — Caractère général de la philosophie de Spinoza. — Métaphysique. — Psychologie, morale et politique.. 169

Leibnitz (1646-1716). — Vie et œuvres de Leibnitz. — Caractère général de la philosophie de Leibnitz. — La monade. — Hiérarchie des monades. — Dieu : existence et attributs. — L'harmonie préétablie. — L'optimisme. — Appréciation de la philosophie de Leibnitz............................ 175

DEUXIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE ANGLAISE ET L'EMPIRISME

Bacon. — Gassendi. — Hobbes. — Locke. — Condillac. — Berkeley. — Hume. — L'école écossaise : Reid. — Dugald Stewart. — Hamilton. — Stuart Mill. — Darwin. — Spencer.................................. 190

TROISIÈME PARTIE

KANT ET LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

I — KANT (1724-1804)

Vie et œuvres de Kant. — Caractère général de la philosophie de Kant. — I. Critique de la raison pure. — A. Critique de la sensibilité ou esthé-

tique transcendantale. — B. Critique de l'entendement, ou analyse transcendantale. — C. Critique de la raison ou dialectique transcendantale. — Paralogisme de la raison pure. — Antinomies de la raison pure. — Idéal de la raison pure. — II. Critique de la raison pratique. — Postulats de la raison pratique. — III. Critique du jugement. — Influence de Kant.......... 226

II — LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE APRÈS KANT

Les panthéistes allemands. — Fichte. — Schelling. — Hegel. — Les pessimistes. — Schopenhauer. — De Hartmann. — Les psycho-physiciens et les psycho-physiologues : Herbart. — Lotze. — Weber. — Fechner. — Wundt.......... 240

QUATRIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE

Les philosophes français à la fin du XVIIIe siècle : L'Encyclopédie. — Montesquieu. — Voltaire. — Rousseau. — Cabanis. — Destutt de Tracy. — Maine de Biran. — V. Cousin. — Influence de V. Cousin. — Philosophie de V. Cousin : classification des systèmes philosophiques, l'*éclectisme*. — L'école traditionaliste ou théologique : J. de Maistre, de Bonald, Lamennais. — Auguste Comte. — Le positivisme. — Renouvier et le néo-criticisme. — Les spiritualistes. — Ravaisson. — Le P. Gratry. — Ollé-Laprune. — Conclusion. — État actuel de la philosophie en France. — Une synthèse désirable. — *Vetera novis augere et perficere*.......... 252

Conclusion.......... 282



Paris. — DEVALOIS, 144 av. du Maine (11 dans le passage).

N° 104

LIBRAIRIE CH. POUSSIELGUE

Rue Cassette, 15, PARIS

PRINCIPALES PUBLICATIONS

OUVRAGES DE MGR BAUNARD

RECTEUR DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE

Un siècle de l'Église de France (1800-1900). 4e mille. In-4o avec 24 portraits et un fac-simile hors texte ... 15 fr. »

La Vénérable Louise de Marillac (Mlle Le Gras), fondatrice des Filles de la Charité de Saint Vincent de Paul. 6e mille. In-8o écu avec portrait ... 5 fr. »

Le Cardinal Lavigerie, archevêque d'Alger et de Carthage, primat d'Afrique. 6e mille. 2 vol. in-8o écu avec 2 portraits et 3 cartes ... 9 fr. »
Franco ... 10 fr. »

Le Général de Sonis, d'après ses papiers et sa correspondance. 49e édition augmentée d'appendices et de pièces justificatives sur les opérations militaires du 17e corps de l'armée de la Loire durant le commandement du général de Sonis. In-8o écu avec portrait ... 4 fr. »
Franco ... 4 fr. 80

Dieu dans l'École.
Tome I. *Le Collège chrétien.* Instructions dominicales : Les Autorités de l'Ecole. La Journée de l'Ecole. L'Ecole et la Famille. 6e mille. In-8o écu ... 5 fr. »
Tome II. *Le Collège chrétien.* Instructions dominicales : L'Ame de l'Ecole. L'Œuvre de l'Ecole. La sortie de l'Ecole. 5e mille. In-8o écu ... 5 fr. »

Espérance. Un réveil de l'idée religieuse en France. 2e édition revue et augmentée. In-18 jésus ... 2 fr. 50

Le livre de la Première Communion et de la Persévérance. Edition de luxe, plié en portefeuille ou broché. Grand in-16 carré ... 5 fr. »
— Le même ouvrage, édition ordinaire. 6e édition. Grand in-32 carré ... 3 fr. »

Le doute et ses victimes dans le siècle présent. In-18 jésus. 3 fr. 75

La Foi et ses victoires. Conférences sur les plus illustres convertis de ce siècle.
Tome I. In-8o. 4e édition.... *Epuisé.* — In-18 jésus. 6e édition ... 3 fr. 75
Tome II. In-8o ... 6 fr. — In-18 jésus. 6e édition ... 3 fr. 75

L'Apôtre saint Jean. 6e édition. In-18 jésus avec gravure ... 4 fr. »

Histoire de saint Ambroise. 3e édition. In-8o écu avec portrait.... 5 fr. »

Histoire de la vénérable Mère M.-S. Barat, fondatrice de la Société du Sacré-Cœur de Jésus. 2 vol. in-4o avec de nombreuses photogravures dans le texte et 13 planches hors texte. Reliés en toile pleine, tr. jaspée ... 25 fr.

Histoire de la vénérable Mère M.-S. Barat, fondatrice de la Société du Sacré-Cœur. 3e édition. 2 forts volumes in-8o avec portrait. *Prix net* ... 10 fr. 50
Franco ... 12 fr. 50
— Le même ouvrage. 6e édition. 2 volumes in-18 jésus ... 5 fr. »

Histoire de Madame Duchesne, fondatrice de la Société des Religieuses du Sacré-Cœur en Amérique. 3e édition. In-12 ... 3 fr. »

Le Vicomte Armand de Melun. 2e édition revue. In-8o écu avec portrait. 4 fr. 50
Franco ... 5 fr. 25

Histoire du cardinal Pie. 6e édition. 2 volumes in-8o avec portrait. 15 fr. »

Panégyrique de sainte Thérèse. 15 octobre 1886. 2e édition. In-8o. 75 c.

Pie VII à Saint-Sulpice. Discours prononcé à Saint-Sulpice dans la cérémonie du 26 mai 1901. In-8o ... 40 c.

Le Cardinal Lavigerie. Oraison funèbre prononcée à Lille en l'église Notre-Dame de la Treille, le 7 décembre 1892. In-8o écu ... 1 fr. »

Autour de l'Histoire : Scènes et récits. 4e mille. In-12 ... 3 fr. 50
— Le même ouvrage. In-8o écu ... 4 fr. »

Reliques d'histoire : Notices et portraits. In-12 ... 3 fr. 50
— Le même ouvrage. In-8o écu ... 4 fr. »

Lettre à Nosseigneurs les Evêques et à Messieurs les Directeurs de séminaires sur l'utilité de l'instruction scientifique dans le Clergé. 2e édition, augmentée. In-8o raisin ... 75 c.

ŒUVRES COMPLÈTES DU R. P. LACORDAIRE

Précédées d'une notice sur sa vie

9 vol. in-8°. 50 fr. — Les mêmes 9 vol. in-18 jésus. 30 fr.

On vend séparément :

Vie de saint Dominique. In-18 jésus avec portrait.................. 3 fr. »

Conférences prêchées à Paris (1825-1851) et à Toulouse. 5 volumes in-18 jésus. (Tomes II à VI des Œuvres.).. 20 fr. »

Œuvres philosophiques et politiques. In-18 jésus........... 3 fr. »

Notices et panégyriques. In-18 jésus.............................. 3 fr. »

Mélanges. In-18 jésus.. 3 fr. »

Notice sur le P. Lacordaire. In-18 jésus......................... 50 c.

Vie de saint Dominique, illustrée d'après le P. Besson. In-8° raisin. 12 fr. 50

Lettres à un jeune homme. 10e édition. Joli volume in-32 encadré. 1 fr. 25

Sainte Marie-Madeleine. 11e édition. Joli volume in-32 encadré.... 1 fr. 25

ŒUVRES POSTHUMES DU R. P. LACORDAIRE

Conférences de Nancy, prêchées en 1842 et 1843, publiées par le R. P. Tripier, des Frères Prêcheurs. 2 volumes in-18 jésus................................ 6 fr. »

Lettres à Madame la baronne de Prailly. In-8°............. 7 fr. »

Lettres à M. Th. Foisset. 2 volumes in-8°......................... 12 fr. 50

Sermons, Instructions et Allocutions. Notices, Textes, Fragments, Analyses.

— Tome I. *Sermons* (1825-1849). In-8°................................. 7 fr. »
— Tome II. *Sermons* (1850-1856). *Instructions* données à l'École de Sorèze (1854-1861). In-8°.. 7 fr. »
— Tome III. *Allocutions et écrits divers.* In-8°......................... 4 fr. »
— Le même ouvrage. Tome I. 3e édition. In-18 jésus....................... 3 fr. 75
— Tome II. 3e édition. In-18 jésus.. 3 fr. 75
— Tome III. 3e édition augmentée. In-18 jésus............................ 3 fr. 75

CONFÉRENCES
DU
R. P. DE RAVIGNAN

5e édit. 4 vol. in-18 jésus. 12 fr. 50

ŒUVRES
DE M. AUGUSTE NICOLAS

13 volumes in-8°...... 77 fr.
11 volumes in-18 jésus. 40 fr.

R. P. CHABIN

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

LA SCIENCE DE LA RELIGION

In-8°................ 5 fr.

M. AMÉDÉE DE MARGERIE

DOYEN DE LA FACULTÉ CATHOLIQUE DES LETTRES DE LILLE

—

H. TAINE

2e édition. In-8° écu........ 5 fr.

ABBÉ C. PIAT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

—

L'IDÉE

OU CRITIQUE DU KANTISME

2e édition. In-8° écu........ 6 fr.

LE R. P. H.-D. LACORDAIRE

SA VIE INTIME ET RELIGIEUSE

PAR LE R. P. CHOCARNE, DES FRÈRES PRÊCHEURS

5e édit. 2 vol. in-8°, portrait. 10 fr. — 8e édit. 2 vol. in-18 jésus... 5 fr.

VIE DU REVME PÈRE A.-V. JANDEL

SOIXANTE-TREIZIÈME MAÎTRE GÉNÉRAL DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

PAR LE R. P. CORMIER

3e édition revue. Beau volume in-8° avec portrait. 4 fr.

R. P. NORBERT, franciscain

LES

RELIGIEUSES FRANCISCAINES

NOTICES

SUR LES DIVERSES CONGRÉGATIONS

DE SŒURS DU TIERS-ORDRE RÉGULIER DE SAINT-FRANÇOIS

ÉTABLIES ACTUELLEMENT EN FRANCE

In-12 illustré.......................... 3 fr. 50

R. P. LÉOPOLD DE CHÉRANCÉ

S. FRANÇOIS D'ASSISE

7e édit. In-18 jésus avec portrait. 2 fr. 50

STE MARGUERITE DE CORTONE

2e édition. In-12, gravure.... 1 fr. 75

S. ANTOINE DE PADOUE

13e mille

In-12, gravure. 1 fr. 25 *franco* 1 fr. 50

S. BONAVENTURE

In-12, gravure. 1 fr. 50. *Franco* 1 fr. 80

Docteur COTELLE

S. FRANÇOIS D'ASSISE

ÉTUDE MÉDICALE

In-12.......... 1 fr. 50

R. . MAYMARD

LE R. P. GAILHAC

Fondateur de l'Institut du S.-C. de Marie Vierge Immaculée, à Béziers

Petit in-8° avec portrait. 3 fr.

Cantiques et Hymnes en l'honneur de saint Antoine de Padoue, publiés sous la direction des PÈRES FRANCISCAINS RÉCOLLETS.
Paroles seules. 2e édition in-18.... 10 c. — Le cent, net.................. 7 fr.
Plain-chant et musique. 2e édition. In-18... 30 c. — Le cent, net........... 20 fr.

MARQUIS ANATOLE DE SÉGUR

HISTOIRE POPULAIRE

DE S. FRANÇOIS D'ASSISE

5e édition. In-18 raisin. 1 fr. 25

LE POÈME DE S. FRANÇOIS

5e édition. In-18 raisin. 1 fr. 30

Edition de luxe, photographie. 2 fr. 50

Vie du Serviteur de Dieu Fr. Jérôme de Corleone, profès de l'Ordre des Frères mineurs Capucins par le R. P ARSÈNE DE CHATEL. In-12 avec portrait.. 2 fr. 50

Légende des trois compagnons : La vie de saint François d'Assise racontée par les Frères Léon, Ange et Rufin, ses disciples. Traduite pour la première fois du latin avec une introduction de M. l'abbé HUVELIN. In-18.................... 1 fr. »

ÉLIZABETH SETON

ET LES COMMENCEMENTS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AUX ÉTATS-UNIS

PAR MADAME DE BARBEREY

5e édition. 2 volumes in-18 jésus, avec portrait. 5 fr.

CHRISTOPHE COLOMB

D'APRÈS LES TRAVAUX HISTORIQUES DU COMTE ROSELLY DE LORGUES

PAR M. L'ABBÉ LYONS

AUMÔNIER DES RELIGIEUSES DU S.-SACREMENT A NICE

In-8° écu.......... 4 fr.

GLORIFICATION RELIGIEUSE DE CHRISTOPHE COLOMB

PAR M. L'ABBÉ CASABIANCA

PREMIER VICAIRE DE S.-FERDINAND-DES-TERNES A PARIS

In-12...... 2 fr. 50

Vie de la Révérende Mère

CAMILLE DE L'ENFANT-JÉSUS, née DE SOYECOURT

RELIGIEUSE CARMÉLITE

Avec préface de Monseigneur d'HULST

In-8° avec portrait...................... 7 fr. 50

MARGUERITE DE ***

RÉCIT D'UN ONCLE

CHANOINE, ANCIEN VICAIRE GÉNÉRAL

2e édition. Petit in-8° avec 2 portraits........ 3 fr. 50

HISTOIRE DE Mlle LE GRAS

FONDATRICE DES FILLES DE LA CHARITÉ

PAR MADAME LA COMTESSE DE RICHEMONT

PRÉCÉDÉE DE LETTRES DE S. E. LE Cal MERMILLOD ET DU SUPÉRIEUR DES PRÊTRES DE LA MISSION

4e édition. In-18 jésus. 3 fr. 50. — In-8°........ 7 fr. 50

HISTOIRE DE SAINTE ANGÈLE MÉRICI

ET DE TOUT L'ORDRE DES URSULINES DEPUIS SA FONDATION JUSQU'A NOS JOURS

PAR M. L'ABBÉ V. POSTEL

2 beaux volumes in-8° avec portrait......... 15 fr.

HISTOIRE DE LA VÉNÉRABLE MÈRE MARIE DE L'INCARNATION

PREMIÈRE SUPÉRIEURE DU MONASTÈRE DES URSULINES DE QUÉBEC

D'APRÈS DOM CLAUDE MARTIN, SON FILS

Ouvrage entièrement remanié, complété à l'aide de plusieurs autres historiens et de nouveaux documents

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION GÉNÉRALE PAR M. L'ABBÉ LÉON CHAPOT

AUMÔNIER DU MONASTÈRE DE SAINTE-URSULE DE NICE

2 vol. in-8° écu avec 2 portraits................ 8 fr.

VIE INTÉRIEURE

DE

JEANNE D'ARC

PAR M. OLIVIER LEFRANC

In-16 carré, encadré bleu....................... 2 fr. 50

VIE DE M. OLIER

FONDATEUR DE LA COMPAGNIE ET DU SÉMINAIRE SAINT-SULPICE

PAR M. FAILLON, PRÊTRE DE LA MÊME COMPAGNIE

4e édition. 3 volumes in-8° raisin avec 30 gravures......... 22 fr. 50

HISTOIRE DE M. ÉMERY ET DE L'ÉGLISE DE FRANCE

PENDANT LA RÉVOLUTION ET L'EMPIRE

PAR Mgr MÉRIC

5e édition. 2 volumes in-12 avec portrait.................. 5 fr.

ŒUVRES SPIRITUELLES DE M. OLIER

Catéchisme chrétien pour la vie intérieure. In-32 raisin.......... 75 c.

Esprit d'un directeur des âmes (L'). In-32 raisin......... 70 c.

Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse, selon l'usage romain. In-32 raisin. 1 fr. 25

Journée chrétienne (La). Nouvelle édition augmentée. In-32 raisin......................... 1 fr. »

Lettres spirituelles. Nouvelle édition. 2 volumes in-32 raisin.... 2 fr. 50

MÉDITATIONS SUR LES PRINCIPALES OBLIGATIONS

DE LA VIE CHRÉTIENNE ET ECCLÉSIASTIQUE

PAR M. L'ABBÉ CHENART

REVUES PAR M. GOSSELIN ET PAR M. ICARD, DE LA COMPAGNIE DE SAINT-SULPICE

2 volumes in-18................ 2 fr. 50

VIE

DE M. DE COURSON

12e SUPÉRIEUR DU SÉMINAIRE ET DE LA COMPAGNIE DE SAINT-SULPICE

In-18 jésus avec portrait. 4 fr.

M. TEYSSEYRRE

FONDATEUR DE LA COMMUNAUTÉ DES CLERCS DE SAINT-SULPICE

PAR M. L'ABBÉ PAGUELLE DE FOLLENAY

In-18 jésus avec portrait. 4 fr.

ABBÉ CASABIANCA

1er VICAIRE DE SAINT-FERDINAND DES TERNES, A PARIS

JÉSUS MIEUX CONNU

ENTRETIENS ADRESSÉS AUX ENFANTS DES CATÉCHISMES DE PREMIÈRE COMMUNION ET DE PERSÉVÉRANCE

In-18 jésus.............................. 2 fr. 50

Résurrection (De la) **à l'Ascension et du Cénacle à Rome.** Méditations avec une introduction par Mgr D'HULST. In-18 raisin................. 4 fr. »

Le Chemin de Croix des Enfants, précédé d'une lettre de Mgr D'HULST. 3e édition. In-18 avec gravures, relié toile de couleur, ornements en noir. Le cent. *Net*.. 20 fr. »

Zèle de la perfection religieuse (Du), par le P. Joseph BAYMA, S. J. Traduit par le R. P. OLIVAINT. 8e édition. In-32 raisin............................ 75 c.

Philosophie et Athéisme, par E. HELLO (Œuvres posthumes). In-12.. 3 fr. 50

*

R. P. TH. RATISBONNE

NOUVEAU MANUEL DES MÈRES CHRÉTIENNES

19e édition. In-18 raisin.................... 2 fr. 50

HISTOIRE DE SAINT BERNARD ET DE SON SIÈCLE

10e édition. 2 vol. in-18 jésus.......................... 6 fr.

LE MYSTICISME A LA RENAISSANCE

OU

MARIE DES VALLÉES

Dite : **LA SAINTE DE COUTANCES**

Par M. l'abbé J. L. ADAM, vicaire à Notre-Dame d'Alleaume

2e édition ornée de 42 gravures dans le texte. Petit in-8°........ 4 fr.

MONSIEUR FRÈRE ET FÉLIX DUPANLOUP

PAR M. L'ABBÉ DAIX

In-18 jésus.............. 3 fr.

BRIZEUX

SA VIE ET SES ŒUVRES

PAR M. L'ABBÉ LECIGNE

In-8° raisin avec portrait. 7 fr. 50

HISTOIRE DU P. DE CLORIVIÈRE

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Par le P. JACQUES TERRIEN, de la même Compagnie,

In-8° écu avec gravure....................... 5 fr.

ALBÉRIC DE FORESTA

FONDATEUR DES ÉCOLES APOSTOLIQUES

SA VIE, SES VERTUS ET SON ŒUVRE

PAR LE R. P. RÉGIS DE CHAZOURNES

3e édit. In-18 jésus... 3 fr. — LE MÊME OUVRAGE, avec portrait... 3 fr. 50

VIE DE LA VÉNÉRABLE MÈRE AGNÈS DE JÉSUS

PAR M. DE LANTAGES

ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE PAR M. L'ABBÉ LUCOT

2 volumes in-8° avec portrait, gravures et autographe...... 12 fr. 50

Vie du Vénérable Frère Jean de Saint-Samson, religieux carme, par le P. SERNIN MARIE DE SAINT-ANDRÉ, carme déchaussé. In-8° raisin avec portrait.. 7 fr. 50

Vie de saint Vincent de Paul, par L. ABELLY, évêque de Rodez. Nouvelle édition. 2 volumes in-12 avec gravures.................................... 6 fr. »

Castelli (Le Vénérable serviteur de Dieu François-Marie), Clerc profès barnabite, par le R. P. L. M. FERRARI. In-18 jésus avec portrait.......................... 1 fr. 25

Vie intérieure du Frère Marie-Raphaël Meysson, diacre, de l'Ordre des FF. Prêcheurs, par le R. P. PIE BERNARD. 3e édition. In-12............... 3 fr. »

Vie de saint Philippe Néri, par S. E. le Cardinal CAPECELATRO, traduite sur la seconde édition par le P. P.-H. BEZIN, prêtre de l'Oratoire. 2 vol. in-18 jésus. 8 fr. »

La conversion d'un maréchal de France (Pages intimes). Précédée d'une préface de Mgr FAVA, et suivie d'un discours de M. l'abbé J. LÉMANN. In-12 illustré.. 2 fr. »

DISCOURS DU COMTE ALBERT DE MUN

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

ACCOMPAGNÉS DE NOTICES PAR CH. GEOFFROY DE GRANDMAISON

Tome I. **Questions sociales**. In-8°.. (Epuisé). — In-18 jésus. 3e édition. 4 fr.

Tomes II et III. **Discours politiques**. 2 vol. in-8°. 15 fr. — 2 vol. in-18 jésus. (Epuisé.)

Tomes IV et V. **Discours et écrits divers**. 2 vol. in-8°................ 15 fr.
— 2 vol. in-18 jésus.. 8 fr.

LA DOCTRINE SOCIALISTE

PAR M. MAISONABE

In-12.................... 2 fr. 50

ABBÉ CAMILLE RACT

VICAIRE A SAINT-LAMBERT DE VAUGIRARD, A PARIS

ALCOOLISME ET DÉCADENCE

—

In-8° avec 24 gravures.... 3 fr. 50

NATALITÉ

Préface de M. G. FONSEGRIVE

In-8° illustré.. 4 fr.

MANUEL DES ŒUVRES

INSTITUTIONS RELIGIEUSES ET CHARITABLES DE PARIS
ET PRINCIPAUX ÉTABLISSEMENTS DES DÉPARTEMENTS
POUVANT RECEVOIR DES ORPHELINS, DES INDIGENTS ET DES MALADES DE PARIS

NOUVELLE ÉDITION (1900)

In-18 jésus broché.. 4 fr. — Relié toile pleine.. 4 fr. 50

MANUEL DE LA GARDE MALADE A DOMICILE

Par M. l'abbé GRENET

CHANOINE, SUPÉRIEUR ECCLÉSIASTIQUE DES SŒURS DE LA MISÉRICORDE DE SÉEZ

Nouvelle édition refondue

4e mille. In-18 jésus. Broché..... 2 fr. 50 — Relié toile pleine..... 3 fr.

ABBÉ AUGUSTIN LEMANN

CHANOINE, PROFESSEUR AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

L'AVENIR DE JÉRUSALEM

ESPÉRANCES ET CHIMÈRES

In-18 jésus.................................. 3 fr. 50

Pensées choisies du R. P. Lacordaire, extraites de ses œuvres et publiées sous la direction du R. P. CHOCARNE. 9e édition. 2 vol. in-32 encadré ...... 3 fr. »

Lectures pour chaque jour, extraites des écrits des saints et des bienheureux sous la direction du R. P. CHOCARNE, des FF. Prêcheurs. 2 vol. in-32 jésus. 5 fr. »

Les Apôtres ou Histoire de l'Eglise primitive, par Mgr DRIOUX, vicaire général de Langres, etc. Ouvrage honoré de plusieurs approbations épiscopales. In-8°.. 7 fr. 50

LA PRATIQUE DU RATIO STUDIORUM
POUR LES COLLÈGES
Par le R. P. PASSARD, S. J.
Nouvelle édition. In-8° .... 3 fr. 50

R. P. DELBREL, S.-J.

DES VOCATIONS
Sacerdotales et religieuses
DANS LES
COLLÈGES ECCLÉSIASTIQUES
3° edit. In-18 jésus........ 1 fr 50.

LA QUESTION DE LA VOCATION
In-8° raisin....... 1 fr. 50

R. P. EMMANUEL BARBIER, S.-J.

LA DISCIPLINE
DANS LES
ÉCOLES SECONDAIRES LIBRES
In-18 jésus........... 2 fr.

L'INITIATIVE AU COLLÈGE
In-12............. 60 c.

R. P. SUAU, S.-J.

Aux collégiens et à leurs maîtres
PAGES AMIES
In-18 jésus........... 1 fr. 50

R. P. BAINVEL, S.-J.

CAUSERIES PÉDAGOGIQUES
In-12..... 3 fr. 50

L'Etat et ses rivaux dans l'enseignement secondaire, par le R. P. Burnichon, S. J. In-18 jésus.. 3 fr. 50

OUVRAGES DE M. J. GUIBERT
PRÊTRE DE SAINT-SULPICE, SUPÉRIEUR DU SÉMINAIRE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

L'Educateur apôtre : Sa préparation, l'exercice de son apostolat. 13e mille augmenté de la « Direction spirituelle dans les maisons d'éducation. » In-18 raisin. 2 fr. »

La Direction spirituelle dans les maisons d'éducation. In-18 raisin... 30 c.

La Culture des vocations. 7e mille. In-18 raisin.................... 1 fr. 50

Conseils sur la vocation, offerts à la jeunesse chrétienne. In-18 raisin. 60 c.

Devoirs d'un Séminariste. In-32 encadré rouge.................... 50 c.

La Vie dans la tragédie de Racine, par M. G. Le Bidois, docteur ès lettres, maître de conférences à l'Institut catholique de Paris. In-18 jésus .... 3 fr. 50

Des moyens de développer, par l'éducation, la dignité et la fermeté du caractère, par le chanoine G. Ginon, ancien supérieur du petit séminaire du Rondeau. 5e édition. In-18 raisin............................ 1 fr. 25

L'Education de la jeunesse, par le prêtre, par le R. P. Lambert, missionnaire apostolique. In-18 jésus.. 2 fr.

La Jeunesse chrétienne, par M. l'abbé P. Barbier, premier aumônier du pensionnat Saint-Euverte d'Orléans. In-16 raisin.
- 1re série : Ses Devoirs.. 2 fr. »
- 2e série : Ses Tentations .... 2 fr. »
- 3e série : Ses Sauvegardes..................................... 2 fr. »
- 4e série : Au seuil de l'Avenir................................. 2 fr. »

Centenaire célébré à l'église des Carmes en l'honneur des victimes de septembre 1792. Compte rendu des cérémonies du Triduum : Discours prononcés par Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier, M. l'abbé Sicard, du clergé de Paris et Mgr d'Hulst. In-8° raisin.. 1 fr. 50

Frères des Ecoles chrétiennes (Les) et l'enseignement primaire après la Révolution (1797-1830), par M. A. Chevalier. In-8°....................... 5 fr. »

La Question homérique. Variétés littéraires, par M. l'abbé Bertrin, professeur à l'Institut catholique de Paris. In-12........................ 3 fr. 50

VIE DE N.-S. JÉSUS-CHRIST

Par M. l'abbé PUISEUX, AUMÔNIER DU COLLÈGE DE CHALONS-SUR-MARNE

2e édition. In-18 jésus, illustré. Broché. 1 fr. 50. — Relié toile pleine. 1 fr. 80

LES QUATRE ÉVANGILES

Traduction de LEMAISTRE DE SACY, corrigée, avec introduction, notes, index, une carte de la Palestine, plans et gravures

PAR M. L'ABBÉ S. VERRET

SUPÉRIEUR DU PETIT SÉMINAIRE DE NOGENT-LE-ROTROU

2e édition. In-18 jésus broché... 3 fr.

Relié toile pleine avec fers spéciaux dorés.............. 3 fr. 75

NOVUM TESTAMENTUM

JUXTA EXEMPLAR VATICANUM

In-32 raisin. Texte encadré. Broché... 1 fr. 25 — Relié toile pleine... 2 fr.

COURS D'INSTRUCTION RELIGIEUSE

Par Monseigneur E. CAULY, vicaire général de Reims

Ouvrage honoré d'un bref de Sa Sainteté Léon XIII

I. **Le Catéchisme expliqué.** 33e édition. In-18 jésus............... 3 fr. »
II. **Histoire de la Religion et de l'Eglise.** 8e édit. In-18 jésus.. 3 fr. 50
III. **Recherche de la vraie religion.** 10e édition. In-18 jésus...... 2 fr. 75
IV. **Apologétique chrétienne.** 5e édition. In-18 jésus............. 2 fr. 75

APOLOGIE SCIENTIFIQUE DE LA FOI CHRÉTIENNE

Par Monseigneur DUILHÉ DE SAINT-PROJET

RECTEUR DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE TOULOUSE

20e mille mis au niveau des derniers progrès de la science. In-12. 3 fr. 50

OUVRAGES DE M. L'ABBÉ GAYRARD

CONSIDÉRATIONS

POUR

LA MÉDITATION QUOTIDIENNE

2e édit. 4 vol. in-12.... 12 fr.

EXPLICATION DU PATER

OUVRAGE SUIVI DE MÉDITATIONS

Sur le S. C. de Jésus et le Saint Cœur de Marie

In-18 jésus.... 2 fr. 50

GUIDE POUR L'EXPLICATION LITTÉRALE ET SOMMAIRE DU CATÉCHISME DE PARIS

9e édition. In-18. 1 fr. — Cartonné. 1 fr. 25

COMMENTAIRE LITTÉRAL DU CATÉCHISME DE PARIS

7e édition. In-18. 1 fr. 50 — Cartonné. 1 fr. 75

PLANS D'INSTRUCTIONS

POUR UN CATÉCHISME DE PERSÉVÉRANCE

(PAROISSES ET INSTITUTIONS)

Par M. l'abbé LE REBOURS

DOGME — MORALE — CULTE — HISTOIRE DE L'ÉGLISE

3e édition. Chaque brochure in-8°. 50 c. — Les quatre années réunies. 2 fr.

MÉDITATIONS SUR TOUS LES ÉVANGILES
DU CARÊME ET DE LA SEMAINE DE PAQUES

PAR LE R. P. PÉTÉTOT, SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE L'ORATOIRE
PRÉCÉDÉES D'UNE NOTICE BIOGRAPHIQUE SUR L'AUTEUR PAR LE P. LESCŒUR

Fort volume in-18 jésus.................... 4 fr.

ANNÉE FRANCISCAINE
OU COURTES MÉDITATIONS SUR L'ÉVANGILE
A L'USAGE DES TERTIAIRES DE SAINT FRANÇOIS

2 forts volumes in-12........................... 8 fr.

COURTES MÉDITATIONS ASCÉTIQUES
POUR TOUS LES JOURS DE L'ANNÉE

PAR LE R. P. JOSEPH DE DREUX, DES FRÈRES MINEURS CAPUCINS
OUVRAGE INÉDIT DU XVII[e] SIÈCLE, REVU ET PUBLIÉ
PAR LE R. P. SALVATOR DE BOIS-HUBERT, CAPUCIN

In-18 jésus............. 2 fr. 50

ŒUVRES COMPLÈTES
DU P. AMBROISE DE LOMBEZ
RECUEILLIES ET PUBLIÉES PAR LE P. FRANÇOIS DE BENEJAC

Traité de la Paix intérieure. In-12 avec portrait................. 1 fr. 50
Lettres spirituelles. 2[e] édition. In-12 avec gravure.................. 1 fr. 50
Traité de la joie de l'âme chrétienne. In-12 avec gravure....... 1 fr. 50

LES MÉDITATIONS DE LA VIE DU CHRIST
PAR SAINT BONAVENTURE

TRADUITES PAR M. H. DE RIANCEY

8[e] édition. In-18 raisin................... 3 fr.

R. P. MARIE-BONAVENTURE
FRANCISCAIN

—

L'EUCHARISTIE ET LE MYSTÈRE DU CHRIST
D'APRÈS L'ÉCRITURE ET LA TRADITION

ÉLÉVATIONS ET CONSIDÉRATIONS

Fort volume in-4°, avec gravure................ 7 fr. 50

Offices de l'Eglise, complets, expliqués et annotés, suivis de prières tirées des œuvres de saint Augustin, sainte Thérèse, saint François de Sales, Bossuet, Fénelon, etc., par Madame DE BARBEREY. 6[e] édition. Gros in-32 jésus. 4 fr. »

Petits Offices en français, précédés d'une courte méthode pour entendre la sainte Messe les jours de communion : dédiés aux jeunes personnes pieuses. 36[e] édition encadrée sur papier teinté. In-32.................................... 50 c.

La Piété séraphique proposée aux personnes de bonne volonté, par le R. P. RENÉ DE NANTES, des Frères Mineurs Capucins. In-18 encadré rouge........ 1 fr. 50

Pensées et affections sur la Passion de N.-S. Jésus-Christ, pour tous les jours de l'année, par le R. P. Gaëtan-Marie DE BERGAME. 2 vol. gros in-32 jésus.. 3 fr. 50

Pensées et affections sur les mystères et sur les fêtes, par le R. P. Gaëtan-Marie DE BERGAME. 2 vol. in-18 raisin................................. 4 fr. »

ABBÉ PLANUS

CHANOINE, VICAIRE GÉNÉRAL D'AUTUN

LE PRÊTRE

I. Une retraite pastorale. 4e édition. In-18 jésus.................... 3 fr.
II. Seconde retraite pastorale. 3e édition. In-18 jésus................ 3 fr.
III. Conférences ecclésiastiques. 3e édition. In-18 jésus............ 3 fr.

ALLOCUTIONS ET DISCOURS

2e édition. In-18 jésus.................................. 3 fr. 50

PAGES D'ÉVANGILE

I. Déclarations et sentences de Notre-Seigneur Jésus-Christ. 2e mille. In-12.. 3 fr.
II. Récits et paraboles. In-12......................... *(En préparation)*.
III. De la dernière cène a l'Ascension.................. *(En préparation)*.

L'AMI DU PRÊTRE

ENTRETIENS SUR LA DIGNITÉ
LES DEVOIRS ET LES CONSOLATIONS DU SACERDOCE
Par M. l'abbé ROUZAUD
CHANOINE DE TOULOUSE

In-12 .... 3 fr.

TRAITÉ
DE
L'ADMINISTRATION TEMPORELLE DES PAROISSES

SUIVI D'UN TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES LOIS ET RÈGLEMENTS SUR LA MATIÈRE
Par Mgr AFFRE, archevêque de Paris
11e édition (1890)
Par Mgr PELGÉ, évêque de Poitiers

In-18 jésus .... 3 fr.

ŒUVRES CHOISIES
DE
Mgr DE ROVÉRIÉ DE CABRIÈRES

ÉVÊQUE DE MONTPELLIER

In-8°................................ 6 fr.

ŒUVRES CHOISIES
ORATOIRES ET PASTORALES
DE
MONSEIGNEUR TOUCHET

ÉVÊQUE D'ORLÉANS

Tomes I-II. In-18 jésus................................. 7 fr.
Tome III. In-18 jésus.................................. 3 fr. 50

ABBÉ DESERS

CURÉ DE SAINT-VINCENT DE PAUL, A PARIS

DIEU ET L'HOMME

INSTRUCTIONS D'APOLOGÉTIQUE

In-18 jésus.................... 2 fr. 50

LE CHRIST JÉSUS

—

In-18 jésus ....

Le Saint Office, considéré au point de vue de la piété, par L. Bacuez, directeur au séminaire de Saint-Sulpice. 4e édition. In-18 jésus avec gravure .... 3 fr. »

M. T. CRÉPON

CONSEILLER A LA COUR DE CASSATION

PENSÉES D'UN CHRÉTIEN

SUR LA VIE MORALE

In-12. .... 3 fr.

ABBÉ PIERRE VIGNOT

CONFÉRENCES

Faites dans la Chapelle de l'École Fénelon

CARÊME DE 1893. *La Vie pour les autres.* 4e édition. In-12............ 3 fr. 50

CARÊME DE 1894. *La Vie meilleure.* 2e édition. In-12.................. 3 fr. 50

ÉLOGE DE RACINE

Prononcé en l'église de N.-D. de La Ferté-Milon, le 23 Avril 1899

In-18 jésus.. 1 fr.

OUVRAGES DE M. L'ABBÉ CHEVOJON

CURÉ DE NOTRE-DAME DES VICTOIRES

Le Manuel de la jeune fille chrétienne, approuvé par Mgr l'archevêque de Paris. 11e édition. In-32 raisin encadré.................................. 1 fr. 50

La Perfection des jeunes filles, approuvé par Mgr l'archevêque de Paris. 12e édition. In-32 raisin encadré.................................. 1 fr. 50

Le Souvenir des morts ou moyen de soulager les âmes du Purgatoire. 3e édition entièrement remaniée par l'auteur. In-32 raisin.......................... 1 fr. 25

CHOIX DE LECTURES CHRÉTIENNES

3e édition augmentée. In-18 raisin.............................. 3 fr.

OUVRAGE DE M. CH. SAINTE-FOI

Heures sérieuses d'un jeune homme. 13e édition. In-32 encadré. 1 fr. 25

Heures sérieuses d'une jeune personne. 10e édition. In-32 raisin encadré.. 1 fr. 50

Heures sérieuses d'une jeune femme. 10e édit. In-18 raisin encadré. 2 fr. »

Marie Jenna, sa vie, ses œuvres, par Jules LACOINTA. Etude suivie de lettres de Marie Jenna. 2e édition. In-18 jésus.................................. 3 fr. 50

Elévations poétiques et religieuses, par Marie JENNA. 5e édition augmentée de pièces inédites. In-18 jésus.................................. 3 fr. »

Pensées d'une croyante, par Marie JENNA. 2e édit. encadrée. In-32 raisin. 1 fr. »

Livre de messe (Le premier), offert aux enfants, par Marie JENNA. In-32.. 1 fr. »

Les Sermons laïques de M. Huxley ou l'Agnoticisme, par M. l'abbé BOULAY, professeur à l'Université catholique de Lille. In-8° raisin.......... 1 fr. 50

LE DOGME DE LA VIE FUTURE

ET LA LIBRE PENSÉE CONTEMPORAINE

Par le R. P. LESCŒUR, prêtre de l'Oratoire

In-18 jésus.................... 3 fr. 75

AU CIEL ON SE RECONNAIT

LETTRES DE CONSOLATION

Ecrites par le R. P. BLOT

36e édition. In-18................. 1 fr.

CLEFS DU PURGATOIRE

RECUEIL DE PRIÈRES

Par A. R.

In-32 jésus, avec gravure........ 2 fr.

R. P. TERRADE, de la Société de Marie

ÉDUCATION ET PATRIOTISME

DISCOURS ET CONFÉRENCES

In-18 jésus............................ 3 fr.

Le Grand Jubilé de l'an 1300 et la Divine comédie de Dante. Conférence faite au Cercle du Luxembourg, à Paris, le 9 février 1900. In-8°.... 1 fr.

DÉVOTION AU SACRÉ CŒUR

Mois du Sacré Cœur. Extrait des écrits de la Bienheureuse Marguerite-Marie. 13e édit. In-32 jésus..... 1 fr. 25

Mois du Sacré Cœur de Jésus. A. M. D. G. 37e édit. In-32 raisin. 75 c.

Pratique de l'amour envers le Cœur de Jésus. 7e édition. In-32 raisin........................ 1 fr. 50

Mois (Petit) **du Sacré Cœur de Jésus,** A. M. D. G. 4e édit. In-32 raisin. 50 c.

MOIS DE MARIE

Mois de Marie à l'usage des femmes chrétiennes, par M. DE MÉZANGE DE SAINT-ANDRÉ. In-16 carré, encadré bleu.. 2 fr.

Mois de Marie de Notre-Dame de Séez, par M. l'abbé COURVAL. 3e édition. In-18.................... 1 fr. 50

Mois de Marie du Clergé, par le P. CONSTANT, des Frères Prêcheurs. In-32 raisin...................... 1 fr. 50

MOIS DE SAINT JOSEPH

Le Mois de saint Joseph, d'après les docteurs et les saints, etc.; par Mlle NETTY DU BOYS. 5e édition. In-32 jésus........................ 1 fr. »

Mois de saint Joseph, le premier et le plus parfait des adorateurs, extrait des écrits du P. EYMARD. 4e édition. In-32 jésus........................ 90 c.

Ouvrages du R. P. Blot.
Bibliothèque dominicaine.
Bibliothèque du saint Rosaire.
Bibliothèque franciscaine.
Bibliothèque oratorienne.
Bibliothèque du Saint Sacrement.
Musique religieuse.
Ouvrages classiques primaires.
Ouvrages classiques secondaires.
Publications liturgiques.

L'Enseignement chrétien, revue d'enseignement secondaire, paraissant le 1er de chaque mois, organe de l'Alliance des Maisons d'éducation chrétienne. 20e année.. 10 fr. par an.

Revue de l'Institut catholique de Paris, publication périodique paraissant les 5 février, 5 avril, 5 juin, 5 août et 5 décembre. 6e année...... 5 fr. par an.

Bulletin mensuel des œuvres de la jeunesse, publié sous la direction du Conseil général de l'œuvre des patronages. 19e année.............. 3 fr. par an.

Annales franciscaines. Les abonnements sont d'un an et commencent en Janvier. Paraît une fois par mois. 40e année............................ 3 fr. par an.

La Couronne de Marie, annales du Saint-Rosaire. Les abonnements sont d'un an et commencent en Janvier. 41e année..... .... 2 fr. 50 par an.

Paris. — Imp. DEVALOIS, 144, v. du Maine. 8-1901.


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 03 07 04 16 4